

سؤال الهوية

الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة

سلسلة الهوية

إشراف: د. سيد الجحراوى

سؤال الهوية

الهوية وسلطة المثقف

فى عصر ما بعد الحداثة

شريف يونس

ميريت للنشر والمعلومات

المدير العام : محمد هاشم

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٩٩

غلاف وإخراج

شريف يونس

لوحة الغلاف : "عارية تهبط

السلام" رقم ٢ (١٩١٢)

للمصور الفرنسي مارسيل

دوشامب (١٨٨٧ - ١٩٦٨) .

رقم الإيداع / ٩٩/٢٧٨٥

سؤال الهوية



شريف أيوونس

المحتويات

- مقدمة ٧
- مآزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية : تحليل عام ١٧
- أوهام التنوير ٣٦
- الوداع الأخير للحرس القديم :
أزمة الإنجليجيسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية ٤٤
- غمطان من "المثقف" في عصر ما بعد الحداثة :
حول كتاب جان-فرانسوا ليونار : الوضع ما بعد الحداثي ١٠٩
- انبعاث الفينيقي ١٢٣
- رسالة إلى هشام كشطة : هيا إلى الانسحاب ١٢٨
- الحلم والواقع :
حول أيديولوجية الحركة الطلابية الماركسية في السبعينات
(عن كتاب "المبتسرون" لأروى صالح) ١٤٠
- حول الحركة الطلابية في مصر في السبعينات ١٧٠
- ستة دروس في التكفير ١٩٣

• اليسار الماركسي في ظل الناصرية :

٢٢٣ دراسة في تاريخ رفعت السعيد

• تعقيب منهجي وسياسي ٢٦٧

• تعريف بالمقالات ٣٠٥

مقدمة

"إن البشرية لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التي تستطيع أن تحلها"

كارل ماركس ، مقدمة نقد الاقتصاد السياسي

من البديهي أن المثقف يكتب لينشر ، وينشر ليؤثر على مواقف القراء . ولكن هذه البديهية أقل ما يقال عنها أنها غير دقيقة . فكمثرا ما ينشر كاتب المقال بالذات قبل أن يكتب !! فقد تُطرح عليه المساهمة في ندوة أو محور من محاور مجلة يحدد موضوعها أو موضوعه سلفا من جانب "مستولين ثقافيين" في الجهة التي تنظم الندوة أو تصدر المجلة . أما إذا بادر بنفسه وكتب مقالا ، فقد لا يجد له دورية تنشره ، ولا تجمعها ثقافيا يلقي فيه بحشه ليشاقش . وإذا افترضنا أن الكاتب نشر شيئا على نفقته الخاصة ، فإن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى توزيع كتابه أو دوريته بالفعل ، فالتوزيع بدوره في قبضة مؤسسات محددة . وحتى إذا تم توزيعه فمن الممكن أن يقابل بالصمت التام إذا كان موضوعه واتجاهه لا يحسبوا عددا من المثقفين من أصحاب المنابر الكبرى .

ذلك كله لأن إنتاج الثقافة عموما إنتاج اجتماعي ، مثله مثل كل إنتاج آخر ، فلا هو يتميز بسمو خاص ولا هو نشاط محلق في السماوات العليا وعالم الحقائق السرمدية ، فهو يدخل بالضرورة في شبكة اجتماعية واسعة لإنتاج وتداول واستهلاك الأفكار ، يمكن أن نسميها "سوق المعنى" .

ووفقا لأوضاع "سوق المعنى" فإن الكاتب ، قبل أن يتوجه للقراء ، يتوجه

لزملائه من الكتاب : فهو مشغول بالرد على ما يطرحونه أو تأييده أو إلقاء مزيد من الضوء عليه قبل أن ينشغل بالجمهور . أو إذا شئت الدقة قلنا أنه يتوجه لجمهوره وفي ذهنه دائما هؤلاء الزملاء الذين يتوجهون لنفس الجمهور .. وعصوفا خصومه منهم : هؤلاء الذين يعتبر أطروحاتهم "مخاطنة" أو "مضللة" أو "مدمرة للقيم والمثل" التي يؤمن بها ، إلى غير ذلك من الاتهامات التي تكرر دائما والتي تشكل جزءا لا يتجزأ من واقع الإنتاج الثقافي .

ويشبه الأمر إلى حد كبير المنافسة بين الشركات . فكل شركة وإن كانت ترغب قبل كل شيء في البيع "للجمهور" ، والجمهور وحده ، فإنها لكي تحقق ذلك عليها أن تراقب بعين يظقة ماذا تفعل الشركات المنافسة .. ما الذي أدرجته من تعديلات ناجحة على منتجاتها ، وما هي وسائل الدعاية التي تستعملها ... الخ . وإذا كان ثمة فارق فهو بالتأكيد أن سوق الثقافة هو "سوق للمعاني" ، لا للسلع .. أو أن سلعة هي المعاني . ومكافأة المنافسة فيه ليست أموال القراء ، ولكن عقولهم . ليس المثقف منزوع عن الغرض طبعاً ، ولكن مكافأته الأولى ، حتى وهو يريد المال أيضاً ، هي الشهرة ، هي انتشار أفكاره والتشويق على الخصوم الثقافيين ومؤسساتهم وأهدافهم . وكما تدعى الشركات - بنجاح كبير - أنها تريد "إسعاد" المستهلك ، يدعى المثقف - بنجاح أكبر بكثير - أنه يقدم الحقيقة ، وينير العقول ، ويهدي البشر . وكما تدعى الشركات ، حتى إذا كانت تنتج الخمر والسلع ، أنها تنتج للجمهور عموماً ، يدعى المثقف ، خصوصاً عندنا ، أنه يتوجه للشعب أو الأمة أو المسلمين ، ويتغافل عن واقع الحال في سوق الثقافة الذي ما زال في بلادنا محبوساً إلى حد كبير ، في ضوء الأمية الواسعة على الأقل .

أما كان الأمر فإن هذه المجموعة من المقالات لا تولي اهتمامها الأساسي للدعوات الشائعة للغاية عن "قوة الكلمة" ، برغم الصحة النسبية لهذه المقولة التي لا يجرؤ المثقفون عادة على تحليل أبعادها ، ولكنها تسلط الضوء على الثقافة كمهنة ، والمثقف كوضع اجتماعي متميز ، وكعضو في صفوة تنتمي بشكل أو

بآخر إلى الصفوة الحاكمة - سواء كانت تؤيد الحكم أو تعارضه أو حتى ترفع السلاح ضده . وتمثل هذه المقالات محاولة لتشريح واقع هذه الصفوة والمرتكزات التي تجمعها بالصفوة الحاكمة ، وعلى رأسها ما أسميه ثقافة الهوية ، وكشف أبعاد وأسس تلك الأكاذيب الشائعة عن دور المثقف وأهميته واستقلاله وتعبيره عن الوطن أو الشعب أو الدين أو المطحونين ... إلى آخر ذلك .

وجدير بالذكر هنا أن هذه المقالات تشير إلى فئتين مختلفتين من الناس ، هما المثقفين والإنتليجنسيا . ونظرا لتعدد التعريفات المتداولة يجب أن نبدأ هنا بالتعريف بأن المقصود بالإنتليجنسيا - على خلاف معظم التعريفات المتداولة - فئة أوسع بكثير من فئة المثقفين ، تشمل كل القاطنين بعمل ذهني ، إبداعي أو تنظيمي أو مهني ، مثل الأطباء والمدرسين والمحاسبين والمهندسين والكتاب وموظفي الدولة وكذلك طلبة الجامعات والمعاهد العليا باعتبار مستقبلهم . بينما يقصد بالمثقفين تلك الفئة التي تعمل على وجه التحديد بالكتابة والخطابة ، سواء بخروج الأفكار أو شرحها أو اختصارها وتبسيطها أو نقدها ، من الكتاب والصحفيين ومعنى البرامج الإذاعية والتلفزيونية والفنانين وخطباء المساجد والدعاة وأساتذة الجامعات ، بصرف النظر عما إذا كانوا تقديميين أم رجعيين ، أصوليين أم تنويريين ، حكوميين أم معارضين . كما تفترض هذه المقالات أن المثقفين يشكلون داخل الإنتليجنسيا صفوتها elite ، وأن الإنتليجنسيا عموما فئة اجتماعية لها مصالح خاصة بها ، وأن فئة المثقفين ليست مجرد "معبّر" عن فئات اجتماعية أخرى ، ناهيك عن أن تكون ، حسب الأفكار الشائعة عندنا ، معبرة عن أفكار سرمدية مثل دين أو وطن . وبالتالي فإنها تنزع عنها هالة "المنزهين عن الأضرار" التي كانت دائما محل تقديس داخل كل اتجاه ثقافي على حدة (مع محاولة تلطيح أنصار الاتجاهات الأخرى طبعاً) .

غير أن الموضوع الأساسي لهذه المقالات ليس هو "المثقف" ، ولا حتى الإنتليجنسيا ، بل الهوية التي تطرح بعناوين متعددة يشيع منها الآن الخصوصية

والأصالة .. الهوية باعتبارها بذرة صراعية مركزية في تاريخ الثقافة في مصر حتى وقتنا هذا . وفي حدود علمي تطرح هذه المقالات إجابة جديدة على سؤال الهوية . فبدلاً من الدخول في صراعات الهوية بالانحياز لفكرة الهوية المصرية أو العربية أو الإسلامية أو مركب ما منها ، تنجس المقالات إلى تعرية مفهوم الهوية بعجمته ، لتحلله كبذرة صراعية ، أي كمفهوم مشترك بين أطراف متعددة متصارعة يحرص كل طرف منها على امتلاكه ، بالإدعاء بأنه وحده الذي يمثل "حقيقته" ، أي حقيقة الهوية . وتبين المقالات كيف يؤدي تكوين مثل هذه البذرة الصراعية إلى استبعاد قضايا معينة ، لحساب قضايا أخرى ، وكيف يؤدي ذلك إلى دعم موقف كل طرف من الأطراف المتصارعة . فمن خلال الالتصاق على أهمية الهوية كموضوع للصراع يتم استبعاد غير المشاركين ، واعتبارهم خارج المجال المثالي "الحق" برمته ، أو خونة ، أو ... الخ . وبالمقابل يستمد كل طرف من أطراف الصراع السائد أهميته كمدافع عن "الحقيقة" مما يشترك فيه مع خصومه الذين يقول عنهم أنهم "يشوهونها" أو "يدمرونها" ، ويلمزون معها مستقبل الوطن ، أو العقيدة ، أو الشعب ، أو القهورين ، وما إلى ذلك .

وإذا كانت البذرة الصراعية تكاد أن تكون قانوناً عاماً للمجال الفكري والأيدولوجي وغيرهما ، كما سأحاول أن أوضح في التعقيب اختتامى ، فإن احتلال الهوية لموقع البذرة الصراعية الرئيسية في الثقافة في مصر محمّل بمشكلات عديدة ، أهمها تكريس الأوهام حول الدور التمثيلي للمثقف ، باعتباره حارس الهوية المقلصة ، وتكريس مبدأ الوصاية على الجمهور ، سواء بادعاء أنه الابن الأصيل للهوية التي يدافع عنها المثقف أو بالمطالبة بحمايته من "التأثير الهدام" للاتجاهات الثقافية الأخرى ، باعتبارها مدمرة هويته ، وبالتالي ، وفقاً لأطروحات الهوية المختلفة ، لمصره . وعلى ذلك فإن بذرة الهوية الصراعية تتميز بأنها روح نخوية وسلطوية ومتسلطة ، وبالتالي فانقة التسييس ، بمعنى أن اهتمامها الأول مركز على الدولة وثقافتها ، لا على الناس ؛ وعلى السلطة ، لا

على الثقافة ؛ إلى حد تسييس الآداب والفنون - الذى أصبح يعتبر أمرا بديهيا .
واعتقد أن هذا التسييس الفائق هو المسئول عن جانب كبير من مشكلات الثقافة
التي كثر انتقادها من قبل النقاد .

ولا أزعج أنني الوحيد الذى لاحظت هذه المشكلة ، فالمشكلات الكبرى
ليس من طبيعتها أصلا أن تصبح فجأة لفرد ما .. بل يكون ظهورها على السطح
ظاهرة تؤذن بحلها بوجه أو بآخر .. أو كما يقول ماركس : "أن البشرية لا تطرح
على نفسها سوى المشكلات التي تستطيع أن تحلها" . والمعاد تاريخيا أن "بومة
مينرفا تخلق" - كما يقول هيجل - "عند الفسق" ، بمعنى أن إدراك الظاهرة
يرافق مع موتها . وإذا كان علينا من الكتاب قد تنبهوا لخطورة هذه البؤرة
المصرية فإن المنعنى الذى تتخلله هذه المقالات يختلف اختلافا جليا ، فهي لا
تسعى لتعد مصالحة بين مختلف أيديولوجيات الهوية المتصارعة ، مع الإبقاء على
مفهوم الهوية ذاته سليما لا يُحس ، بل تسعى إلى تفكيك المفهوم نفسه ،
وتفرض أن عيوبه متأصلة فيه .. كما تفرض أن ثمة ظروف تاريخية تسمح الآن
بالبدء فى هذا المشروع الضخم ، الضرورى لجعل الثقافة فى مصر عصرية
ومفتوحة ، وتحليلها من الكثير من "الْعُقَد" المتأصلة فيها تاريخيا . أما علاقة هذا
التوجه بالليبرالية الجديدة فسوف يُناقش فى القسم السياسى من التعقيب الختامى



أما عن هذه المقالات فقد آثرت أن أعيد نشرها كما هي ، علما تعليقات
أسلوبية طفيفة للغاية ، لأنها تمثل فى أغلب الحالات اشتباكا مع قضايا طُرحت فى
أوقات معينة ، وتحفظ بانسالي بأهميتها "كشهادة" على موقف متغير من هذه
القضايا . فضلا عن أنني وجدت أنني إذا أردت أن أطورها مستحيل غالبا إلى
شيء آخر ، قد يكون أكثر اتساقا ، ولكنه أقل حيوية . ولكن لأغراض الاتساق
حرصت على إعادة صياغة النتائج المنهجية والسياسية فى الخاتمة التعقيبية . ومع

ذلك يوجد استثناء وحيد .. هو مقال "مئة دروس في التكفير" ، لأن ما نُشر بالفعل هو مسودته . التي حالت ظروف دون تصحيحها . وقد احتفظت له بنفس العنوان برغم أن "الدروس" أصبحت بعد التعديلات مبهمة !

وقد رتب المقالات لنفس السبب ترتيبا تاريخيا حسب وقت كتابتها ، لا وقت نشر ما نُشر منها . أما إذا أراد القارئ أن أساعده على تصنيفها موضوعيا ، فيمكن القول بأن مقال "الدواع الأخير للحرس القديم" (الفضائل بالمتناسبة أكثر من اللازم !) و "مئة دروس في التكفير" ، يُعتبران أكثر المقالات شمولاً وتجريداً في تناول أيديولوجيات الهوية في علاقتها بالثقف والسلطة والنزعة النخبوية وطبيعة وأوضاع الإنتليجنسيا المصرية . ويحتوي المقال الأول على عرض سريع لتاريخ أيديولوجيات الهوية على النمط الذي أنتجته فئة الإنتليجنسيا المصرية ، وأسباب الأزمة الممتدة الحالية التي تواجهها .

أما مقال "اليسار الماركسي في ظل الناصرية" ، فيتناول علاقة الماركسية المصرية بأيديولوجية الهوية الوطنية ، ويشاركه في ذلك مقال "حول الحركة الطلابية في عصر في السبعينات" ، الذي يهتم بصفة خاصة بدراسة أسباب احتلال الطلاب مرة أخرى لمقدمة المسرح السياسي وطبيعة التكوين الأيديولوجي لهذه الحركة وأسباب سقوطها التاريخية .

أما مقال "مأزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية" و "أوهام التنوير" فيتناولان طبيعة التنوير المصري وعلاقته بالسلطة وطابعه النخبوي . ولما كانا ، زمنيا ، من أوائل المقالات فإن قضية الهوية لا تحتل فيهما موقعا بارزا . ويتناول مقال "عظماء من الثقف في عصر ما بعد الحداثة" مشكلة نخبة الإنتليجنسيا المصرية في مقارنة مع طرح ليونار لمشكلات الثقافة في عصر ما بعد الحداثة ، وهي مقارنة تشعل نقدا لموقف ليونار أيضا .

وإذا كان ليونار يمثل نموذجا للدفاع الليبرالي عن الثقافة في مواجهة العولمة فإن المقالات الثلاثة الباقية تقدم نماذج ومحاولات لاستكشاف أنماط المقاومة

الممكنة لسيادة أيديولوجيات الهوية . فـ "رسالة إلى هشام قشطة" يطرح استراتيجية تسمى "الانسحاب الإيجابي النشط" من معارك الهوية والتكفير ؛ ويقدم مقال "انبعاث الفينيق" (الكوميدي بعض الشيء) تطبيقاً ممكناً لهذا التصور . أما المقال الأخير : "الحلم والواقع" ، فيناقش نقد أروى صاخ لحركة السبعينات الماركسية وأيديولوجيتها ، ويقدم ما يمكن أن يسمى "نقد النقد" ، بهدف تطوير أطروحاته المهمة للغاية إلى نهايتها ، ويطرح أيضاً موقفاً يسميه موقفاً موقفاً "نسبه مسيحي" تجاه المأزق الذي يواجه كل متعمد على الثقافات النخبوية ، الهويةية وغيرها .



نأتى إلى مسألة الديون الفكرية ...

فلما كانت هذه المقالات قد كُتِبَ معظمها للنشر في إصدارات غير دورية فقد خلا أغلبها من الإشارة إلى مصادر ما ورد بها من أفكار . فالأفكار ، مثل المثقف ، تولد في عالم خاص بها ، وفي تفاعل معه .. فلا توجد فكرة بلا جذور وأصول في مجمل عالم الأفكار المتداولة في لحظة بعينها .

وسوف يلاحظ القارئ بالطبع أثر مجمل أفكار ما بعد البنية ، وبصفة خاصة أعمال ميشيل فوكو ، وكتاب ليونار : الوضع ما بعد الحداثى ، وبعض أفكار بورديو . غير أنه ينبغي التنويه أيضاً إلى تأثير ماركس ، ليس فقط من حيث استخدام بعض مصطلحاته ، ولكن أساساً منهجه كما ألهمه . واقصد هنا على وجه التحديد مبدأ نسب الميتافيزيقا ومبدأ تحليل الأفكار في سياقها الاجتماعي الشامل .. وفوق ذلك كله مبدأ التفسير الشامل ، الذى أعنى به التخلص عن التقييم بطريقة الصبح والخطأ لصالح تفسير "الوعى الذاتى" ذاته ، باعتباره واقعاً له مبرراته . فبالنسبة لى مازال "رأس المال" ، والفصل الأول منه خصوصاً ، وتحليل "فيتشية السلعة" بصفة أخص ، صفحات من مهمة لأى موقف نقلى يتطرق من الرغبة فى الفهم ، لا من تحمس أرعن على غط ثقافة الهوية . وبالطبع فإن هذا التأثير لا علاقة له بالماركسية المحلية التى تحولت - بحكم عادة متأصلة فى الثقافة

المصرية - إلى دين لدى البعض يتمحور حول فكرة الصراع الطبقي وعناصر وجوده الفكري بمنطق صراع المؤمنين ضد الكفار .

أما بالنسبة للأفكار الواردة حول تاريخ الإنجليجنسيا المصرية والتحليل التاريخي عموما فقد تأثرت بشأنها - فضلا عن فوكو - بأعمال تيموتى ميتشل الموجة ، وكذا كتاب الباحث الهولندي رول ماير بعنوان "البحث عن الحداثة" (ترجمته قيد النشر) ، عن تاريخ الفكر اليسارى والليبرالى فى مصر بين عامى ١٩٤٥ و ١٩٥٨ . يضاف إلى هذه المصادر المكتوبة رواية ميلان كونتسيرا .. "كائن لا تحمّل عقله" ، التى تحمل مسطورها آثار السيطات التى أصابت الإنجليجنسيا الحديثة على يد الأنظمة التى كانت تحكم بلدان المعسكر الشرقى .

وسوف يلاحظ القارئ بسهولة "غربة" مصادر ثقافتى ، وليس فى ذلك ما ينجبل ، بل هو فى واقع الأمر ضرورة لأى كتابة تحليلية معاصرة أيا كانت ، لأن الثقافة الإسلامية ، من حيث هى مصدر للمنهج ، لا للقيم ، ثقافة تنتمى إلى العصور الوسطى ، يسودها الطابع الفقهي الذى يهدف بصفة أساسية إلى استنطاق النص بغرض إصدار أحكام الصبح والخطأ ، وبالتالى التمجيد والإدانة ، الكفر والإيمان ، الثواب والعقاب ، الطاعة والمعصية ، ولا يحظر بهاله أصلا فكرة تفسير ما يعتبره خطأ ، بصرف النظر عن كل ادعاءات "أسلمة العلوم" . ومع ذلك فقد ورثت هذه المقالات جانبا من الثروة الدعائية العالية المميّزة لإنتاجنا الثقافى ، فضلا عن ميل ، أرجو أن يكون ضئيلا ، لتحويل الأفكار إلى أديان مقدمة !!

يضاف إلى هذه المصادر ثلاثة علاقات مهمة ؛ علاقتى بصليحي العمر عادل العمرى ، الذى ساهم مساهمة كبيرة فى بناء أفكارى فى "مرحلة الصبا" ، وكان أول من لفت انتباهى إلى أهمية دراسة الإنجليجنسيا المصرية كقضية اجتماعية مستقلة ، بالإضافة إلى أننى بلورت أفكارى الجديدة المطروحة فى هذه المقالات من خلال حوار أو صراع فكري تمتد معه عبر الخطابات بشأن منهج هيجل ومنهج ما بعد البنيوية .

أما العلاقة الثانية فهي علاقة فكرية تمتد بسيد قطب ، الذى قرأت أغلب ما كتبه وكتب عنه فى إطار إعدادى لرسالة ماجستير عنه وعن أثره فى الفكر السياسى فى مصر . فقد راعنى ، برغم الاختلاف الأيديولوجى الكبير عنه ، حجم التشابه فى الأسس الذهنية العامة بينهما ، أو ما يمكن أن أسميه الآن البؤرة الصراعية الحاكمة للثقافة المصرية ، أو ، من ناحية أخرى ، "ذهنية شعب الله المختار" ، التى آمل أن يُتاح لى أن أتناولها يوماً ما . فكان نقدي له نقداً ذاتياً فى ذات الوقت ، وكانت هذه العلاقة التى استمرت ثلاث سنوات تجربة ثرية بالفعل ، تليق بالاتصال الممتد بهذا الكاتب الكبير .

والعلاقة الثالثة هى علاقتى بزوجتى نشوى ، التى التقت مبكراً بحكم اتجاهها إلى دراسة "مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو" إلى أعمال مفكرى ما بعد النيوية ، فساهم حوارى الممتد معها فى تغيير كثير من أفكارى السابقة . يضاف بالطبع إلى هذه العلاقات ديون كثيرة أعجز عن حصرها تتمثل فى مناقشات عديدة مع المثقفين الأصدقاء حول عديد من مشكلات الثقافة والمنهج والواقع الثقافى المعاصر فى مصر .



أخيراً .. أجد أنه من الضرورى هنا أن أوضح أن المشروع العام المطروح من خلال هذه المقالات ، وهو تفكيك مفهوم الهوية ، لا يعنى على الإطلاق لتدمير الهوية ذاتها .. لعدة أسباب ، منها أن الهوية ، أو بالأدق الهويات المتعددة ، غير قابلة للتدمير أصلاً .. إلا إذا وافقنا على وجهة نظر متقف الهوية التى توحد بين الهوية ومفهوم معين عنها .. وهى وجهة نظر سمعت هذه المقالات إلى بيان مدى سلطويتها وتجويزتها . غير أنه إذا كانت الهوية غير قابلة للتدمير فإنها قابلة دائماً للتغير المستمر ، الذى يحدث شاء المرء أم أبى .. فلا هى سرمدية ولا خالدة ولا حتى واحدة فى أية لحظة بعينها . وإذا تصورنا جسداً أن مصر هى بالفعل كيان واحد متحد متجانس ، فإنها بالمقابل تنفرد بتجربة تغير دينها ولغتها وثقافتها أكثر

من مرة ، دون أن يعنى ذلك بالضرورة تدمير البشر أنفسهم أو مستقبلهم أو مصالحهم ، أو حتى شعورهم بانتماءات ما . فالهوية حدث من أحداث التاريخ ، لا هو متعال ولا سرمدى ولا منتمٍ "للطبيعة" .. بل هو شيء تجرى صناعته وإعادة إنتاجه فى شروط تاريخية معينة .

إن ما يرمى تفكيك مفهوم الهوية إلى تدميره هو مخطط ثقالى يختار هوية ما ويحولها إلى شعار سياسى / أيديولوجى ، ويقيم حولها معسكرات دفاع . والتحدى الذى يطرحه هذا الكتاب هو إمكانية أن تفكر بغير ادعاءات امتلاك الحقيقة ، وأن تمارس الفعل السياسى / الأيديولوجى بغير ادعاءات القيمة المطلقة للهوية .. وهو ما ستألفه الخاتمة التعقيلية . أما أوجه نقد مفهوم الهوية (بمعنى التفسير) فسيجدها القارئ فى المقالات ذاتها .



مازق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية

١

تحليل عام

إن الأوان لإلقاء نظرة فاحصة على تلك الظاهرة التي نشطت في السنوات الأخيرة والتي أسمت نفسها "التنوير" أو "التنوير الجديد" . وليس ذلك محض مرور وقت كاف على نشاطها العلني، أو العلو للتموم لصوتها في منابر حكومية وغير حكومية فحسب ، ولكن للكشف عن جذور التدهور الخطير الذي صاحب الظاهرة منذ البداية ذاتها ، والذي ترافق مع علو صوتها .

ذلك أن التنوير الجديد في مصر ، الذي بدأ مخرجاً على التحالف غير المعلن بين السلطة في عصر السادات وبين الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية عموماً، كشف في مجريات الصراع عن طاقة محدودة للغاية ، سواء لمواجهة النظام وإنجاز تنوير حقيقي ، أو مواجهة الأصولية الإسلامية .. ومحصلة جهوده ، والتي تعبر تماماً عن طابعه ، هي الوثوب على الفجوة التي قامت بين الأصولية والسلطة مع احتدام الصراع بينهما ، والارتقاء في حضن السلطة لرفع عنهم خطر شيطان الأصولية الرجيم ، بمقابل غير معلن ، هو التحرك في إطار خطة النظام ، التي هي ليست بخطة تنويرية بأي حال من الأحوال .

وهكذا فإن جهود السادة أقطاب التنوير المعاصر أصبحت تنور حول محورين أساسيين : رفع راية الوطنية في مواجهة راية الأصولية ، بل وتقديم هذا التفسير (غير الفقهي) بوصفه "التفسير الصحيح" للإسلام في مشهد غريب لا يقع أحداً .
وجمعا بين المحورين فقد اجتمع السادة مثقفو التنوير ووقعوا بيانا يندد بمحاولة

اختيال الأديب الكبير نجيب محفوظ ، دمع المتورطين في المحاولة بأنهم "أعداء الأديان والأوطان" . وتأكيدا على هذا التوجه الأيديولوجي حرص البيان على الإشارة إلى الإسلام السياسي الراديكالي باسم "الإرهاب المفسر بالدين" . ومعنى أوضح ، فقد تطوع هؤلاء السادة في مشهد كوميدي عجيب بتعيين أنفسهم فقهاء للإسلام ، يقدمون "تفسيرا صحيحا" . أما العلمانية ، جوهر التنوير ، فقد تاهت في الزحام ، وما لها من ولي ولا نصير !!

والعلمانية ، حتى لا ننسى ، هي ذلك المبدأ الذي ينادى بفصل الدين عن الدولة وعن التعليم العام ، وتحويل الدين ، كل دين ، إلى شأن خاص بالفرد ، وكفالة حرية العقيدة ، بمعنى حق الأفراد في تغيير عقائدهم كيفما شاءوا ، دون اعتبار ذلك إخلالا بالنظام العام ، ومن ثم رفض ادعاءات أتباع أى دين أو ملة بأن من حقهم فرض تصوراتهم الخاصة على المجتمع . وهي مطالب لا يستقيم طرحها دون طرح أسسها الفكرية ، الذي ينطلق من رؤية إنسانية غير لاهوتية للعالم ، تحرر الفرد من الخضوع للقهر باسم الغيبي والمطلق والمقدس ، وتأكيد مسؤولية الإنسان عن عالمه ونظامه الاجتماعي - بأوسع معنى للكلمة - وبالتالي رفض الأصوليات الدينية على اختلافها . وأخيرا فإن العلمانية ترى في هذه المطالب أو تلك الأسس الفكرية لا مجرد مبادئ صحيحة في حد ذاتها ، بل ترى فيها شروطا ضرورية للتقدم التاريخي ، وتحرير البشر من أشكال القهر والوصاية الفكرية ، وتمكينهم من بناء عالمهم بحرية ، ومن التحقق والازدهار .

وفي ظل النظام العلماني ، لا يجوز للدولة أن تستند إلى مرجعية دينية من أى نوع ، ولا يجوز لها أن تحجر النقاش الحر حول الأديان والعقائد ، بل وتحمي حق نقلها . وفي إطار واقعنا المعاصر فإن المسألة الجوهرية هي مطلب تحرير الفكر والممارسات السياسية والاجتماعية من الأديان ، أى من التقييد بأى مرجعية دينية .

والحال أن التنوير المصري المعاصر أصبح شاذله الأساسي هو بالذات التهرب من هذه المسألة .. بل يبدو أنه قد نسيها أصلا !! ولا أدل على ذلك من أن

زكريا ، عن طريق محاولة إيضاح تناقضات كامنة في فكرة الحاكمية . وسوف تكشف هذه الحالة بالذات كيف أن هذا "اللف والدوران" ليس من شأنه أن يجهنا الاصطلاح بمخاطب الحاكمية . فردا على طرح الدكتور فزاد زكريا فسي نسوة قديمة بعنوان "الإسلام والعلمانية" ، ومؤداه أنه لا مفر من أولوية العقل على النص ، حيث أن حكم الإسلام لا يخرج عن كونه حكما بشريا مبنا على تأويل للنص ، أوضح القرضاوى وآخرون أن هذا لا يمنع من أن الحكم البشرى استرشادا بالنص الإلهي بظل أفضل من الحكم بغير هذا الاسترشاد ، وأن الإسلام يأمر بهذا الاسترشاد ، وهو أمر صادر عن هو أعلم بالبشر ، وأن القدرة على التأويل ليست مطلقة وإنما لها حدود يعرفها "أولو العلم" .

وقضلا عن ذلك ، فإن القول بمطابقة مطلقة في تأويل النصوص من شأنه أن يجرّد الطلب العلماني ذاته من أى معنى ، فإذا كان التأويل مطلق القدرة، فهذا يعنى المبوط بالنص الأصلي إلى مرحلة العدم . والحال أنه ما من عاقل يطالب بتنحية حكم العدم . وحقيقة الأمر أن الطرح العلماني إنما يريد أن يتخلص من حاكمية النص عن وعى وإدراك كاملين بمخاطر محتمله ، وهو محتوى تشكل تاريخيا عن طريق الفقه . فالإسلام في تفسيراته السنية والشيعية والخارجية على حد سواء دين ودولة . والأصولية بمعنى إخضاع مجمل الكيان الاجتماعي لأحكام فقهية أمر يلقي ثقافا بمنه من الأزهر وحتى "التكفير والمجزة" . ومع اعتقادي بأن الخلافات بين مختلف اتجاهات التيار الأصولي هي اختلافات وصراعات حقيقية وليست صورية ، فإن هذه الاتجاهات تشترك في تبنى قيم معينة تقوم على إهدار الحريات والفردية والمواطنة ، وتطلق من نظرة سلطوية مخبوءة للمجتمع ترمى إلى إخضاعه لرؤيتها التي تعتبر الإسلام في المقام الأول مبدأ شاملا لتنظيم كل مناحي الحياة الاجتماعية بتعين فرضه فرضا ، بالإضافة إلى بث روح الوسواس القهري عن طريق الحث على الخوف المتواصل مما يسمى المعاصي ، والترويج لأداء عبادات وآداب لا تنتهي ، تحكم كل تفاصيل الحياة ، بدءا من دخول دورة المياه والسلوك

داخلها ، فضلا عن الروح التجارية المنفعية التي تقوم على تنمية غرائز الخوف والطمع في علاقة الإنسان بربه ، وامتدادها لعلاقته بأقرانه من البشر . ذلك كله بالإضافة إلى المحتوى التفصيلي للتفسير السائد الذي يعادى حرية المرأة ويؤيد النظام الطبقي للمجتمع والاستبداد السياسي والفكري . وبالطبع فإن ثمة حسنات، مثل رفض النزعة العنصرية ، وعديد من التوجهات الأخلاقية الحرة ذات الطابع الإنساني . غير أن الفصل بين هذه المجموعات من المحتويات والسمات لا يمكن أن يتم عن طريق الانتقالية ، وإنما يتطلب أصلا رفضا صريحا للمبدأ الجوهرى للأصولية ، وهو حاكمية النص ، بوصفه في حد ذاته إخلالا بقيم الحرية والفردية والمواطنة والنزعة الإنسانية عموما ، ثم الانتفاء من القيم المطروحة على الأساس الراسخ لمبدأ العلمانية .

ومن هذا المنطلق فإن على العلمانيين أن يشجعوا محاولات تقديم تفسير ليبرالى للإسلام ، على غنى جهود هبة ربوف أو أحمد صبحي منصور ، على أساس أن هذه الاجتهادات إنما تنطلق من ، وتعتبر عن ، الاتجاه العام للتطور التاريخي وتستجيب لمطالب أساسية دشتها التطورات الاقتصادية متمثلة أساسا في سيادة غنى الإنتاج الرأسمالى ، والسياسية متمثلة في الشعارات الجارية للشورى الفرنسية : الحرية والإخاء والمساواة ، والأبديولوجية متمثلة في فكر التنوير العفلاسى . ومع ذلك ، فهذه الاتجاهات تظل مقيدة بمبدأ حاكمية النص ، وتظل بالتالى مجرد تفسير غير سائد للأسف . ومن منطلق علمانى فإن تأييد مثل هذه التفسيرات إنما يجب أن يقوم على أساس تأييد محتواها التحررى ، وليس بالقول بأنها تمثل "التفسير الصحيح" للإسلام . ومعنى آخر ينبغى أن يميز تميزا واضحا بين الإصلاح الدينى والتنوير . إن معركة الإصلاح الدينى إنما تدور حول تطهير الإسلام مما يعتبره المصلحون شوائب تهدد جوهر فهمهم للدين ، فى حين أن العلمانية تنطلق فى هذا الصدد من مبدأ حرية العقيدة بصفة عامة ، ولا شأن لها بمشكلة "التفسير الصحيح" .

بالإضافة إلى ذلك ، فمن المفهوم أن ظهور التفسير الليبرالي لعقيدة ما لا ينشأ من محض أذهان المفكرين ، وإنما يظهر كاستجابة لاحتياجات أساسية يفرضها التطور الاجتماعي العام ، وبصفة خاصة تطور الأيديولوجيا . ومن هنا فإن انتشار هذا التفسير الليبرالي إنما يتطلب لنهجه وجود ممارسة فعلية لحرية العقيدة ، وممارسة واقعية لحق نقد الدين . ومن جهة أخرى فإن حرية العقيدة تعد شرطاً ضرورياً لسيادة غط الإيمان القلبي أو الوجداني ، أى الإرادة الفردية ، لا الإيمان السياسي ، أى الإسلام كحاكمة ، كنظام اجتماعي وسياسي وتعالقي مفروض فرضاً ، تخيمه سلطة الدولة ، وبالتالي الإيمان المنالقي ، وعموماً مجتمع النفاق الذي نميش فيه .

أما الممارسة المنافقة للعلمانية الحالية ، فليس من شأنها سوى تأكيد موقفها اللغامي ، دون أمل في الخروج منه ، وتدعيم المبدأ الأصولي بالالتفاف الدائم حوله وعدم مواجهته ، فضلاً عن اضطرارها للتراجع المستمر كلما تعرضت لابتزازات الأصولية ، التي تنير من حين إلى آخر مسألة تكفير حتى هذه العلمانية المخالفة انطلاقاً من مبدأ الحاكمية .



وأحب أن أوضح هنا أن هذا المنطق البسيط الذي عرّضت به الموضوع ليس اختراعاً جليداً ولا فكرة عبقرية .. ونقاط ضعف التوير وما يُخفيه خلف شعارات الوطنية والتسامح النعني ليست اكتشافاً . فما فعلت سوى أن كشفت عن المسكوت عنه ، عن "السر" الذي يعرفه الجميع ، أصدقاء وأعداء ، والذي يعرف كل مهتم أن الجميع يعرفونه أيضاً !! ومع ذلك يظل "سراً" لا يجوز الإفصاح عنه علناً .

مثل هذا الكتمان ، خصوصاً من جانب العلمانيين أنفسهم ، يتطلب تفسيراً . وبداية فنحن نستبعد الاتهام بالجلين الشخصي تفسيراً للمسألة . فعند لا بأس به من "أعيان" مفكري التوير قد أثبت في مواقف أخرى قدرته على التمسك جيداً

ما فى مواجهة مسجون ومعتقلات وتعذيب أو خنق لحركتهم أدى ببعضهم إلى المنفى "الاختيارى" لسنوات . وبدلا من هذا التفسير البسيط سوف نطرح تشريحا لبنية العلمانية المصرية المعاصرة على مستويات ثلاثة ، نعرض فى ذات الوقت ظاهرة استخفاء التوير التى تناولنا معالها .

والمستوى الأول هو أن الطرح العلمانى يحاول بقدر الإمكان أن يقصر نفسه على المستوى السياسى . فهو يرى أن معركته ليست مع الأصولية إلا بقدر ما تشكل أساسا نظريا للإسلام السياسى .. وهكذا يطرح التوير نفسه ، كما يعرف الجميع ، فى مواجهة الإسلام السياسى بالذات . ومن هذا المنطلق يهتم التوير المسائل بصفة أساسية بما يمكن أن نسميه التشهير السياسى ، وينظم نفسه فى تظاهرات ثقافية كرد فعل على أعمال القمع المسلحة التى يمارسها تيار الإسلام السياسى . ومن الطبيعى أن تزدى هذه الممارسة الفكرية إلى قصر المواجهة أكثر فأكثر على مسألة الإرهاب وأساسها الفقهى : التكفير .

بالإضافة إلى ذلك يدافع العلمانيون من حين إلى آخر عن قضايا مثل حرية المرأة أو العدالة الاجتماعية أو الديمقراطية أو حقوق الأقلية المسيحية ، ولكن بغير مواجهة مباشرة غالبا للطرح الأصولى تجاه هذه القضايا ، وبغیر رفض صريح لسلطة النص أو لمبدأ إسلامية الدولة والمجتمع . ومعنى أوضح ، استبعاد الأساس الأيديولوجى الضرورى لثقل هذا الطرح إذا أريد له حقا أن يواجه أيديولوجية الحاكمة .

وتكمن ضرورة طرح هذا الأساس الأيديولوجى فى حقيقة أن الأصولية تعد فى الغل الأول أيديولوجية متكاملة ، أو موقف من العالم ، قبل أن تكون مجموعة من الشعارات السياسية ، والمفهوم الخورى بالأدق ، فى هذه الأيديولوجية هو الحاكمة ، الذى يتحدد بمبدأ الطاعة ، الخضوع للنص ، أو تأويلاته المحددة بالأدق ، والذى يؤكد نفسه كبنية عبر سلسلة أوامر تفصيلية لتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية تطرح نفسها باعتبارها تفسيرا مطابقا

لنص ذاته . ويتكامل هذا الطرح كأيديولوجية غير تجسده في تفسير للتاريخ ، أو بالأدق كتابات أيديولوجية في التاريخ فحدد مواقف من السلطنة العثمانية أو الدولة أو الناصرية ، فضلا عن التاريخ الأوربي ، بالإضافة إلى الطرح الدياجوجي في فوساط المثقفين لما يسمى "أسلمة العلوم" الإنسانية ، بل والطبيعية أيضا ! وأخيرا يكتمل هذا الطرح في كتابات مباشرة عديدة تتألف عن مبدأ الحاكمية بحذ ذاته ، لعل أشهرها كتابات سيد قطب ، تتميز عن الطرح العلماني في أنها تضع نفسها مباشرة في مواجهة صريحة مع العلمانية ورموزها ، فضلا عن رأس حربة داخل العلمانية ، مثلا في "الأصوليين الجدد" ، الذين يطرحون مبدأ الحاكمية من زاوية ارتباطه بالثقافة السائدة للجمهور ، وبرصفه ، بناء على ذلك طرق نجاه دنبري للشعوب العربية المقهورة .

وبالمقابل فإن الطرح شبه العلماني لبدا التسامح الديني ، أو التفسير اللا حاكمي للإسلام ينزلق على نحو ما رأينا في الحلقة المفروغة لبدا تفسير النص ، والإقرار بمرجعياته بشكل غير مباشر . أما الدليل الآخر ، وهو مبدأ القومية (العربية أو العربية) ، فهو عاجز بطبيعته ذاتها عن تقديم دليل مكافئ . ذلك أن مبدأ القومية هو في التحليل الأخير مفهوم سياسي يستند إلى طرح ضعيف عن خصوصية الأمة المعنية . والحال أن أية أمة تحوى بداخلها فوارق ثقافية واضحة ، كما تحوى تشابهات ثقافية لو طبع مع جيرانها . والتركيز على حدود معينة للقومية ليس في حقيقة الأمر سوى مشروع سياسي هو ، أو التقليل من شأن ، خصوصيات الداخل والميلفة في الخصوصيات بالمقارنة مع الخارج . فضلا عن ذلك .. فالطرح القومي عموما - كما أشار سيد قطب بحق - طرح متخلف ، وإذا قورن بالمبدأ الأسمى الإنساني للإسلام الأصولي (أي الذي يطرح نفسه كرسالة عالمية) يصبح فقيرا للغاية . وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأ القومية بحذ ذاته عاجز عن حمل مشروع اجتماعي واضح يقوم على موقف من التناقضات الداخلية في الأمة .. في حين أن الأصولية تطرح من خلال مبدأها (الحاكمية) مشاريع

اجتماعية محددة . وفوق هذا كله أثبتت الأصولية من خلال معاركها مع العلمانيين على اختلاف توجهاتهم قدرتها على تنظيم هذه الممارس الورقية ، سواء باستيعاب مبادئ القومية والتسامح الديني داخل الإطار الأصولي (جزئيا) ، أو برفضهما ، انطلاقا من مبدأ الحاكمية . وفي كلتا الحالتين يطرح الأصوليون براحة تامة موقفهم في إطار محاكمة مبادئ العلمانية من وجهة نظر تفسرهم للنص . وإذا لزم الأمر فباستطاعتهم ، ببساطة متناهية ، رفع شعارات الجنسية الإسلامية في مواجهة مبدأ القومية ، ونظرية أهل الذمة في مواجهة مبدأ المواطنة ، ودفع العلمانيين إلى الدفاع عن إسلامهم ، أو بالأصح أصوليتهم ، وقد وصل الحال ببعض السادة المفكرين العلمانيين إلى الرد على تهمة التكفير بتكفير مضاد ، بدلا من الدفاع عن مبدأ حرية العقيدة ، حتى أصبحنا نسمع بعضهم يصف خصومه "بالمتأسلمين" ، ويجلس على المنصات ليشرح أصوليته الخاصة نفهمه الخاص للإسلام ، ويسعى للظهور بمظهر الفقيه ، ليخفي ، بغير نجاح كبير ، حقيقة العلماني .. المهزوم للأسف .

وإدراكا من جانب الأصوليين لدى ضعف الموقف العلماني ، فإن أعقلهم سوف يسعى ، بدلا من الهجوم ، إلى "تهلئة المخاوف" ، وإطلاق الوعود بالحفاظ على حد أدنى من الحريات في ظل الحكم الإسلامي المرتقب ، سواء للعلمانيين أو الأقليات الدينية ، وهو موقف طبيعي من جانب أيديولوجية متكاملة تجاه بعض أطروحات واعراضات جزئية لا ترمى في نهاية المطاف إلا إلى الدفاع عن جلود فئة محاصرة ، ولا تطرح نفسها أصلا كمنافس كفاء ، أيديولوجيا ولا سياسيا .



العلمانية المبعورة إذن قد أصبحت قضية نخبة ، بحلة مضطهدة تمارس تقيية مكشوفة تغطي بها على أفكار حكم عليها أصحابها أنفسهم بأنها لا تصلح للتداول العام . جيتو يهودي ، مستقبل سياسيا وأيديولوجيا . وإذا تخيلنا امتداد هذا الخط على استقامته ، فسوف تصبح العلمانية بنورها أصولية جديدة ، سرية،

تعارض مع انعزالها المتزايد "تكفير" المجتمع باسم العقل الجرد والتقدم ، وقد تبحث نفسها عن "هجرة" تحتمى بها من "الجاهلية الإسلامية" القادمة .

والواقع أن هذا الاتجاه الذى نتجده نحوه العلمانية المعاصرة لا يمكن فهمه بمعزل عن الموقف النخبوى الخاص للتيار العلمانى ، الذى يتداول فى أوساطه الخاصة ، وعلنا أحيانا ، هم الرعب من التدين الشعبى التقليدى (المبالغ فى تصويره مع ذلك) . إن التوير إذا كان يستخفى خوفا ، فإنه لا يستخفى خوفا من السلطة أمسا ، وإنما من هذه "الجماهير" كما يصورها ، أى ذلك الكيان الجمعى المجهول القامض ، الخير للرعب بمجهوليته ذاتها ، والذى يتضمنه شبحه مع تزايد انعزال التوير الجماهيرى ، وإسقاطه عن التوجه الفعّال الصريح برسالة محددة لهذا الجمهور .

والحال أن الممارسة الحالية للعلمانية إنما تتم عن قبول ضمنى أو صريح لمسألة إسلامية هذه الجماهير . غير أن هذا القبول من شأنه فى الواقع أن يضع قضية العلمانية ذاتها محل شك ، سواء من حيث معناها أو قيمتها ، لأنه يتضمن التسليم بجوهر الطرح الأصولى الذى يرفع الدين إلى مستوى أيديولوجيا شاملة ، بل وناعبة مباشرة من وعى الجماهير وتراثها ، الأمر الذى يستدعى قبول أطروحة برهان غليون ، الذى ألمح أكثر من مرة إلى أن الإسلام هو الأيديولوجية المؤهلة للدفاع عن حق الجماهير فى الحياة ، والحد من امتيازات الطبقة العليا التى تتمثل - على العكس - القيم الغربية (أو بالأحرى مظاهرها) بدرجة أو بأخرى ، وتتخذها مدبا للحفاظ على امتيازاتها وتبريرها . وهنا تصبح العلمانية أيديولوجية استبدادية فى جوهرها .

وبالطبع فإنه ما من قانون يؤكد أن العلمانية أو الأيديولوجيات الدينية تكون مقدمة أو رجعية بالضرورة أيا كان السياق التاريخي . وإذا كان السياق الحالى للعلمانية - نحو ما رأينا ومنرى - يجعل من الصعب الدفاع عنها من هذه الزاوية ، فمن المؤكد أن السياق الحالى للأصولية لا يشجع على تبني أطروحة برهان

غليون.

فأولا : من المؤكد أن الطبقة السائدة ودولتها تستمد جانباً مهماً من شرعيتها، بل وشرعية ممارساتها اللا ديمقراطية تحديداً من الإسلام ، مجسداً في أجهزة الدولة الدينية . ومن المعروف أن الأزهر بالذات قد ساند دون هوادة جميع النظم والسياسات المتعاقبة ، ومارس دوراً فعالاً في تبرير القهر السياسي والاجتماعي على حد سواء .

وثانياً : أن الإسلام السياسي - أكثر بكثير من إسلام الأزهر - لا يتمثل "عقيدة الأمة" - على نحو ما يقول عادل حسين مثلاً - بقدر ما يتمثل الثقافة السياسية الغربية ، خصوصاً في جوانبها السلطوية والتمييزية ، كما حاولت أن أبين في مكان آخر ^(١) . والواقع أن التراث الشعبي الديني ذاته يختلف اختلافاً بينا عن الإسلام الفقهي الأزهري ، ناهيك عن أصولية الإسلام الاحتجاجي ، قطابعه الطقوسي وروحه شبه الصوفية شبه السحرية تختلف اختلافاً بينا عن إسلام أهل السنة . ومصادفاً لذلك فقد شهد تغلغل الإسلام الفقهي في الريف المصري في مطلع العصر الحديث ، ضمن تغلغل آلة الدولة المركزية عموماً في حياة الريف ، صدامات عديدة بين الإسلاميين الرسمي والشعبي .

وليس حبال الأصولية الاحتجاجية أفضل . فقد انتشر هذا النمط الأيديولوجي أول وأكثر ما انتشر في أوساط "الطبقة الوسطى" الحديثة من المعلمين تعليماً منطياً حديثاً ^(٢) ، وخصوصاً بين من انتزعوا من بيئات أكثر تقليدية أصلاً عن طريق هذا النمط من التعليم . وهنا ينبغي أن نلاحظ أن اعتناق هؤلاء للأصولية لا يؤدي بهم إلى عودة إلى القيم الاجتماعية التقليدية أو إلى

(١) ميد قطب والأصولية الإسلامية، ط١، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٥ ، ص من ٢٠٨-١٠ .

(٢) إضافة : يُقصد بمصطلح "الطبقة الوسطى" أو "الطبقة الوسطى الحديثة" في هذا المقال الإيديولوجيا التي تعرضت لها مقالات أخرى من هذا الكتاب بهذا التسمية بالأدق .

استعادة التوافق مع بيناتهم الأصلية ، بل يزدى بهم إلى انفصال جنبرى عن هذه القيم وتلك الينيات . وكلما ازدادت النظرية الأصولية جنبرية ، كلما هو الحال مع جماعة التكفير والهجرة ، كلما أدت إلى فصل متزايد على مستوى الوعي بين المتأثرين بها وبين المجتمع وتراثه ، ليصل الأمر إلى رفض كامل وشامل .

ثالثا : أن جوهر الطرح الأصولى ، وهو مبدأ الحاكمية ، مهما قيل فى شأن قيامه على مبدأ المساواة بين البشر ، إنما يقوم أولا وأخيرا على تصور وجود علاقة "عبدية" بين الإنسان والله ، دور الإنسان فيها - أو دور الصفوة عمليا - هو استطلاع الأوامر الإلهية وتنفيذها حرفيا ، بصرف النظر عن السياق التاريخى والاجتماعى المعاصر . فالدالة فى الأصولية لا يشار إليه بوصفه خائفا أو راعيا إلا بقدر ما يكون ذلك مبررا لكونه سلطة . وهى فضلا عن ذلك سلطة تعلق كل فرد على حدة ، بحيث لا تقام رابطة بين هذا الفرد وغيره من البشر ، أو حتى بالطبيعة ، إلا عبر الأوامر الإلهية كما يجددها فقهاء الأصولية . وعلى ذلك للإسلام الأصولى هو فى جوهره إخضاع لسلطة لا شخصية ، أى - على الأرض - لدولة برجوازية حديثة ذات طابع فقهى ، كلية الجبروت فوق ذلك وكلية التدخل .

وعلى ذلك فإذا كان الطرح العلمانى متهما بالتغريب ، وأن هذا التغريب أداة للتحديث لصالح طبقة حاكمة على حساب الجماهير ، فإن الأصولية ليست عمليا سوى سلاح أقوى فى هذا المجال . إن التوير المصرى الحديث قد مارس دورا دون شك فى دعم عملية الضبط الاجتماعى لصالح الدولة الحديثة - برغم إيجابياته غير المذكورة . فبصفة عامة ، كان هذا التوير يرى فى نفسه صفة متقدمة صاحبة أفكار صحيحة قادرة على دفع المجتمع نحو التقدم ، أكثر منه رائدا لاتجاهات موضوعية للتقدم كامة فى المجتمع وتطورات . وعلى سبيل المثال ، قائد التوير المحجوم الأيديولوجى على التنظيمات الصوفية والطائفية باعتبارها مخلفات عهد بائد محمل بالخرافات غير العلمية ، ولم يلتفت إلى جوانب أصلية لمثل هذه

التظيمات ، متمثلة في ارتباطها المعروف جيدا بالطبقات الشعبية الأفقر . وهي جهود صبت في التحليل الأخير لصالح الإسلام الرسمي الفقهي . ومع أن التوير ليس مطالبا قطعيا بالدفاع عن الخزعبلات فإنه بمسلكه هذا قد اختار تحطيم الأطر التقليدية لحركة الجماهير المستقلة لصالح الطبقة السائدة ، والنضا أن بطور هذه الأطر من الداخل ، وغافلا عن تقديم أطر بديلة لهذه التنظيمات . وإذا كانت الأصولية تمارس الآن دورا مشابها ، فمن الواضح أن التوير المعاصر لم يقلع بعد عن هذه الفكرية التخريبية المدمرة . وعلى سبيل المثال أعرب الحاضرون في حفل تأبين الفتازلي ، أستاذ الفلسفة وشيخ مشايخ الطرق الصوفية (11) ، عن بالغ سرورهم بتخليص الطرق الصوفية من "البدع" ، وإخضاعها "للعقل" السني ، أي لأخلاقيات وقيم الطبقة الوسطى الحديثة .. فهنيئا لهم !!

والحال أن هذا التوجه لا يعبر فحسب عن الخوف من الجماهير ، بل عن انعدام رؤية فريد من نوعه ، وعدم ثقة متأصلة في القدرة التحريرية لجبائذ العلمانية . والحال أن نظرية فاحصة إلى الواقع القيمي للمجتمع ، تحت المظلة الخادعة لرواج الأيديولوجية الأصولية الإسلامية ، سوف تكشف في الواقع عن انشطار خطير داخل الوعي العام تحت ثقل الأصولية المتخشبنة المبررة عن تخشب "الطبقة الوسطى" الحديثة في الظروف الساحقة المعاصرة . فإذا ما تركنا جانبا هذه الطبقة التي تقدم النموذج الأنقي للنفاق الاجتماعي وعبادة الكبت التي تدفعها عوامل جشع لا تقهر ، فسوف نجد أن ما يُعرف "بالشعب" - الذي يتحدث باسمه الجميع - يعاني الأمرين من السيطرة الأيديولوجية للطبقة الوسطى ، ويضطر إلى إخفاء ممارساته الاجتماعية الأكثر تحررا والأكثر ارتباطا بقيم الفردية والصلدية ، حيث أنه يعجز عن بلورة هذه الممارسات وما ينتج عنها من خبرات في بنية فكرية متسقة تمنحها مشروعية أخلاقية وعملية . وبالتالي يسقط في مستنقع النفاق ، رغم أنه يمارسه ببساطة أكبر ، إذ لا يمنحه أغطية أيديولوجية براقلة على نخط النخب الأصولية والعلمانية المعاصرة .

إن النخبة العلمانية المعاصرة ، بتقاليدها النخبوية ، إذ تفشل في رؤية هذا الجانب من الواقع ، وتنجل من قيادة عملية تحرر قيمى حقيقى ، تفشل بالتالى فى رؤية نقائها المميت الذى تضطر إليه كمشكلة اجتماعية عامة ، ترتبط أشد الارتباط بهيمنة الفكر الأصولى والقانونى عموما ، وتفشل بالتالى فى رؤية واجبها فى بلورة هذه الحريات الحياتية التحررية للمواطن العادى فى أيديولوجية تحررية علمانية تمنح هذه الحريات مشروعيتها وثقتها بنفسها ، ولتبرتها من ثم على إثراء المبادئ العلمانية المجردة ، مفضلة واقعيها ، على نحو ما لاحظنا ، أن تدافع عن مصالحها الخاصة كنخبة بالشكل المتلوى الذى عرضنا له .

غير أن الوقوف فى الخلل أمر مستحيل ، ومن ثم يتعكس اتجاه الحركة فى الأوساط العلمانية نحو مواقف محافظة أكثر فأكثر ، اجتماعيا وسياسيا . وسوف نعرض للمحافظة السياسية لاحقا ، أما الاجتماعية فلا تشمل الاستغناء بالممارسات التحررية لحسب ، بل تصل ، حتى فى أوساط اليسار الماركسى ، إلى مواقف معادية عمليا لتحرير المرأة ، إلى حد اتهام الفتيات بالانحلال أحيانا لدى ممارستهن لعلاقات حرة ، أو بالأصح إذا جهرن بذلك ، لأن هذه العلاقات صائدة واقعيها فى مختلف الأوساط ، بما فيها الأوساط الأصولية المترتبة ظاهريا . وفى مواجهة الشعراء الجدد الذين جهروا بإنتاجهم فى "الجراد" غير الدورى ، انطلق سيل من اللعنات والتشهير اشترك فيه يساريون معروفون ، لم يتورعوا عن استخدام أقذع ما يمكن تخيله لنقد ما وصفوه بإباحيتهم أو اعتدائهم على "اللغة" .

ولا أقصد أن أية علاقات حرة هى علاقات صحيحة وناضجة (وهو ما يتطبق أيضا على العلاقات "الشرعية") ، ولا أن شعر "الجراد" يمثل بأكمله إنتاجا شعريا خصبيا ، ولكن من المؤكد أن هذا التمرد العفوى على شكلية القيم ، وإن لم يكن فضيلة كاملة ، فهو لحظة عميقة فى مسار التطور القيمى : إن لحظة السلب (النفى) كما يقول هيجل هى اللحظة الحقيقية فى الجدل . والأسوأ من ذلك أن النقاد ، سواء للفتيات أو للشعراء ، لا يحملون فى الواقع قيما متناقضة فى

الممارسة الفعلية ، ولكنهم فقط حريصون على "تطهير" الساحة الأيديولوجية من هذه المشاعر والممردات ، والحفاظ على حدود محافظة ، يكمن كل الخطر في مجرد الجراة على التفكير في تجاوزها .

وهكذا ، فكما أن التتوير لا يطرح رؤية أيديولوجية علمانية صريحة في مواجهة الأصولية ، فإنه لا يطرح قيما جديدة في مواجهة تابو الجنس الذي يدور حول المرأة . وكما يرتعب التتوير من تهمة الإلحاد ، ترتعد فرائصه أمام تهمة الإباحية . وبدلا من الدفاع بشجاعة عن قيم التحرر الاجتماعي بوصفها قيما إيجابية تفسح المجال لعلاقات إنسانية أكثر عمقا وصراحة وأصالة ، قائمة على تواصل إنساني حقيقي ، تختصر حريات المرأة مثلا في حقوق العمل والتعليم ، وواقعها يتسع الجيتو الفكري العلماني ليشمل القيم الاجتماعية الخاصة بهذه الصفوة .

وبالإضافة إلى تابو الدين وتابو الجنس ، هناك أيضا تابو السياسة الرهيب :



هنا ندخل إلى قلمس الأقداس .. لخلف كل الشعارات الجميلة البراقة عن التتوير والحريات والديمقراطية يقف تابو الشرعية مهيبا مبجلا : التضال القانوني من أجل الحرية والديمقراطية ، الالتزام بالعمل من خلال المنظمات النقابية والسياسية القائمة . وداخل هذه الحدود .. تخفت ، أو بالأدق تختفي ، الدعوة - مجرد الدعوة - إلى تطوير أشكال مستقلة للحركة الجماهيرية ، ولممارسة الحريات. الفكر السائد هو فكر المناورة ، القنص ما يمكن من المكاسب الفاعشية الممكنة داخل الأطر القائمة نفسها .. دون أدنى تفكير في بلورة مبدأ حق الجماهير المفتح في تنظيم نفسها بالراضي الحر .

لقد تكشف لنا التتوير المصري المعاصر حتى الآن عن مبدأ ميامي دفاعي فاقد للممارسة الأيديولوجية العميقة في مواجهة الأصولية ، ثم تكشف لنا عن مبدأ تحوي محافظ رافض للقيام بدور تحرري جماهيري فعال

.. الأمر الذى يدعو للتساؤل عن هويته الحقيقية ، عن حقيقة مشروعه السياسى . إن التوير لم يتجج فى أوربا لأنه مبدأ طريف أو طريف أو غير بذاته ، ولكن لأنه كان عنوان قضية ، ومحورا أيديولوجيا للصراع المحتدم ضد الكنيسة والإقطاع . ومع أن الكنيسة كانت لها بنورها هيمنة أيديولوجية مدعومة بسلطة الإقطاع فإن التوير قد نجح لأنه ربط نفسه ببطقة صاعدة طائعة إلى إعادة تشكيل المجتمع غير مزيد من الحريات .

أما التوير المصرى ، فما الذى يقدمه ؟ لقد أصبح هذا التوير من فرط رعبه من الجماهير لا يتوجه لها بأى شيء ذى قيمة . ففضيته أصبحت عمليا الدفاع عن الاستقرار ، تذ الإرهاب ، الانضباط الاجتماعى ، القناديل الملونة لتهنئة الجماهير على حد تعبير ماركس ، وباختصار دعوة سلبية بغير محتوى إيجابى ، كسبر بشعارات فضفاضة ليس لها من محتوى سوى الحفاظ على الوضع الراهن من حيث الجوهر .

ما الذى يقدمه التوير ؟ فكرة الوطن ، الوحدة الوطنية ؟ التجرد القومى ؟ ولكنه لا يوضح لنا وطن من ولا مجد من . وقصارى ما يُطرق فى هذا الصدد هو وطن التسامح الدينى ، وهو محتوى سلبى ، بل وقد يتجج لبتادى بالوطن الواحد المتلف حول الدولة ، كما لو كانت الدولة فى حاجة إلى أنفاسه المكسومة لتعاطف هيمنتها . وبالمقابل تطرح الأصولية فكرة العروبة فى إطار رؤيتها الخاصة، فتحدث عن عزة العرب فى ظل الإسلام ، وقلادة الإسلام على قيادة نهضة قومية.

ماذا يطرح أيضا ؟ الديمقراطية ؟ ولكن فى ظل غياب محتوى ملموس لهذه الديمقراطية ، أى فى ظل غياب أيديولوجية علمانية صريحة متسقة مدافعة عن حقوق الجماهير فى تنظيم نفسها للدفاع عن مصالحها ، وريادة عملية تغيير القيم فى مواجهة الدولة ، يصبح المبدأ الديمقراطى أداة فارغة ، بل وقابلة للاستخدام النعسى من جانب الأصولية ذاتها . وإذا شئت الحقيقة فإن العلمانية المصرية

المعاصرة تخشى الديمقراطية خشية الموت ، وهي لم تنس بعد درس انتخابات الجزائر، التي وقعت منها مواقف مخزياً ، مؤيداً عملياً للثقل . وبصفة عامة فإن التاريخ يعلمنا أن الديمقراطية إذا لم تعضدها حركة اجتماعية ثورية حقيقية يمكن أن تؤدي إلى الفاشية . وبعبارة أخرى فإن كسب الصراع من أجل الديمقراطية رهن بوجود محتوى اجتماعي للديمقراطية ، بممارسة الصراع من أجل الديمقراطية بوصفه صراعاً أيديولوجياً عاماً وليس محض وصفة تخيوية تختص بها طائفة من المثقفين .

وفي إطار مبدأ الديمقراطية يطرح اليسار العلماني العلني على الجماهير المشاركة الفعالة في الأطر "الديمقراطية" للنظام القائم : سواء كانت النقابات السلطوية القائمة أو الانتخابات النيابية ، دون أدنى محاولة لتطوير أطر بديلة أكثر ديمقراطية ، بعيداً عن الحس الجماهيري العادي جداً بزيغ هذه الأطر ولا جدواها . وبصفة عامة ثمة ميل قوي للخوف من أي تحرك جماهيري خارج الأطر المحددة مسبقاً .

غير أن الجريمة الكبرى للتوير المعاصر ، والتي تكشف تماماً طبيعته السياسي ، هي موقفه من الإسلام السياسي بشعبية : الإسلام الراديكالي والإخوان . فهذا التوير عاجز تماماً عن فهم الطابع التمردى للإسلام الراديكالي ، ورغم أنه يمارس قمره بوسائل شديدة التخبيوية والتسلط على مقبولات الناس ، ويقدم طرحاً ديكتاتورياً فجاً . ولكن اتجاه الإخوان وإن كان في الظاهر أقل تخبيوية وتسلطاً فإنه شديد المحافظة . غير أن التوير الخفي بالنظام لا يفهم المسألة بهذا الشكل ، فبدلاً من أن يهاجم إرهاب الإسلام الراديكالي وأيديولوجيته بوصفها نزعة تخبيوية تصالفاً عن إمكانيات التحرر الواقعية ، ومن ثم تصب جهوده في نهاية المطاف لصالح تيار الإخوان المحافظ ، فإنه على العكس يهاجم الإرهاب في حد ذاته ، ثم يهاجم الإخوان بوصفهم شركاء متخفين لهذا التمرد الإرهابي ، ناسياً إلى الإخوان أمام الناس حرق معاداة النظام ، الأمر الذي يدل دلالة دامغة على فقدانهم لأي حس

سياسي راديكالي ، وارتدائه غير الواعي في أحضان التركة المحافظة . ولذلك فإن الدعاية ضد الإخوان تتمحور حول علاقتهم الخفية بالإسلام الراديكالي .. فالهدف هو استعداد النظام وليس توعية الجماهير . ولدى بعض قطاعات التوير تصل الأمور إلى الترحيب باعتدال فتاوى مفتي الجمهورية (آنذاك ، شيخ الأزهر الآن) الذي يبذل جهودا مشكورة من أجل إيجاد مصالحة بين الأيديولوجية الإسلامية وعملية "الإصلاح" الاقتصادي .

وبصفة عامة فإن التوير قد تخلى عمليا عن مبدأ نقد النظام ، برغم أنه ما زال يمارس بدرجات متفاوتة نقد الحكومة ، برغم أن النظام القائم لا هو بالعلماني ولا بالعقلاني ولا بالحرري ولا بالديمقراطي . وعلى حين أن قيامه التويريين قامت ولم تقعد بعيد محاولة اغتيال الأديب الكبير نجيب محفوظ القنطرة ، لم يصدر رد القتل على قتل عمال كفر الدوار العزل من السلاح (بعدها بقليل) إدانات متفرقة في صحف المعارضة .. وكأن حقوق الإنسان المنتمى إلى النخبة المثقفة تختلف اختلافا نوعيا عن حقوق الإنسان غير المثقف ، مع أن ضعف ثقافة هذا الإنسان لم تكن يوما من اختيازه الحر !!

إن التوير الخالي ، إجمالا واختصارا ، لا يقدم سوى مشروع سياسي وحيد ، هو تقوية الدولة القائمة ، فلا هو يقدم نقدا جذريا للأصولية ، ولا هو يقدم نقدا جذريا للنظام القائم وما من مشروع لديه يتقدم به إلى الجماهير ، يرتبط بين مصالحها وبين العلمانية ، باعتبار قضية التحرر قضية واحدة لا تتجزأ . إن التوير المصري المعاصر ليس احتجاجيا ، ولكنه تابع ، هو ال موضوعيا للنظام ، ومن هنا فهو مضطر "لتأييد" - ولا نقول تكليف - مبادئه على مقاس احتياجات النظام ، الذي لا يطلب تويرا حقيقيا ، وإنما يطلب فقط صيحات امتسكار للإسلام السياسي - وليس للأصولية - باسم الوطن أو "صحيح الإسلام" أو الحرية ، أو أي شعار لطيف آخر .. تلك الصيحات التي تتردد تدخل الدولة بوصفها حكما وحاميا لحرية الفكر !!

وأيا كان المبرر الذي يقدمه التنوير لمسلكه هذا ، فلا شك أن قضية التنوير إن تقدم إذا لم يقف التنويريون مدافعين عن رؤية تحررية جماهيرية بشيخاعة ، وإيمان برسالتهم ، ومواجهين للفكر القانوني - الفقهي السائد ، ليحلوا محله فكرا اجتماعيا عقلانيا تحرريا ، لرسالة جماهيرية تتجاوز معركة نخسب "الطبقة الوسطى" الطاحنة - على الورق - بين فريق أصولي وآخر "علماني" ، على سطح القشرة الرقيقة للإتاليجنتسيا التي تطفو فوق مرجل ملتهب موار .



لماذا فشل مشروع التنوير ؟؟

ذلك هو السؤال الذى يردد كثيرا الآن فى ظل الأجواء الثقافية والسياسية التى يحكم عليها ظيل الإسلام السياسى . ومن خلال هذا الوضع سوف يبدو السؤال بديها .. يعرض لمشكلة حقيقية ويتطلب إجابة .

ولكن بدلا من الإجابة أقترح على القراء أن نزيث قليلا .. وتوقف بالمعكس طويلا أمام السؤال نفسه ، لأنه ليس سؤالا يريتنا كما يبدو .. بل هو يحمل فى طياته إجابات كثيرة ضمنية ، لا يجوز أخذها على أنها مسلمات . فالسؤال يفترض : أن ثمة مشروع محدد للتنوير له مقاييس معروفة ، وأن هذا المشروع يسعى أنصاره لتحقيقه ، وأنه فشل .. أى أنه عجز عن تحقيق الأهداف المقترحة له . هذه كلها مسلمات من الممكن مساءلتها هى نفسها عن حقيقتها .. هل هناك حقا مشروع متصل للتنوير ؟ هل هذا المشروع الذى اتخذ اسم التنوير فى مصر هو ذاته المشروع الأوربي للتنوير ؟ هل كان يهدف فعلا إلى ما يعلنه من أهداف ؟ أو .. ما هى طبيعة مشروع التنوير الحقيقية التى تفسر تاريخه ؟ بغیر الإجابة على هذه الأسئلة لن نستطيع أن نحكم بأن التنوير قد فشل ، وبالتالي لن نستطيع أن نتساءل عن أسباب فشله .

والذى يندفعنى لطرح هذه الأسئلة هو تشكك عميق فى ادعاءات التنوير المصرى عن نفسه ، الادعاء بأن له تاريخ متصل من النضال من أجل الديمقراطية والعقل وتنوير المجتمع والتحديث ومواجهة الخرافة .. وهذا فى حد ذاته مبرر

والكتابة في الصحف ونشر الكتب .. لا عن الهندسة ، بل عن أهمية الهندسة ، وعظمة الهندسة ، ودور الهندسة في تقدم المجتمع. وهذا طبعاً ليس هندسة ، وإنما هو دين جديد اسمه دين الهندسة ، وصاحبه داعية وليس مهندساً .. وفوق ذلك فهو لم يقدم للناس شيئاً ملموساً يقتنعهم بقيمة الهندسة هذه !!

هذا هو حال التوير المصري ، فبدلاً من ممارسة حرية العقيدة ونقد الخرافة يتحدث عن أهمية العلمانية .. وبدلاً من إعمال العقل في دراسة ظواهر الواقع ، ومنها ظاهرة الإسلام السياسي نفسها ، يتحدث عن أهمية العقل .. وبدلاً من ممارسة التحليل التاريخي يجعله مبدأ فقهيًا يتم الدفاع عنه . وبالطبع فإن العقل حين لا يكون فعالاً ففارس ، فإنه يصبح صنماً يُعبد ، ومجلاً للولاء والانتماء .. ويفقد أي طابع نقدي ، أي عقلي ، بالمعنى التويري للعقل .

والتوير بهذا الشكل لا يخرج عن كونه سلطة .. لأنه يطرح نفسه كمبدأ مقدس .. ولذلك لن يكون من المستغرب أن ينادر باستخدام جميع أسلحة الإرهاب الفكري ضد خصومه ، لأن المسألة هي حرب : سلطة أمام سلطة ، ومبدأ مقدس أمام مبدأ آخر مقدس . وهكذا نجده يتهم الحاكمين بأنهم أعداء الأديان والأوطان ، مقدساً بذلك الأديان والأوطان ومقدماً نفسه بوصفه المدافع عنها ، بل ويتهممهم (في كتابات صحفائه التويري) بالعمالة للمعادية وللولايات المتحدة ، وأحياناً - على استحياء - لإسرائيل . وهنا لا مجال للشك ، للناس ، في معركة التوير .. فهي معركة نخبة ضد نخبة ، نخبة تدافع عن الله والأخرى تدافع عن الوطن وعن الديمقراطية ... الخ .

ولكن النخبة التويرية تتميز بالتصاقها الشديد بالدولة .. فهي في الواقع بهذه الاتهامات إنما تستعدي الدولة على أعدائها ، وتحاول أن تقنعها بخطورتهم .. وتطالب من خلال ذلك بحكم العقل التويري وبالديمقراطية وبالحرية .. ولكن طبعاً ليس بحرية الحاكمين .. فالأصوات التويرية تطالب الدولة بإبعادهم عن وسائل الإعلام ، والحد من تأثير دعايتهم على الناس .. أما ديمقراطية الشعب

فيمكن ببساطة قياس "معزتها" عند التنويريين بقياس رد فعلهم التفضيل جدا على قتل عمال كفر النوار وأسره على يد البوليس قبل شهور .

ليست هذه لائحة اتهامات ضد التنوير ، بل هي مجرد تذكيرة بوقائع تتيح لنا النفاذ إلى جوهر التنوير المصري . إن التنوير المصري المعروف هو تنوير مرتبط منذ البداية بمسألة " النهضة " ، الوطن ، التقدم ، مفهوما على أنه عمل تقوم به الدولة وينتهي إلى تحديث المجتمع . لقد كان التنوير المصري منذ البداية لسان حال عملية إنشاء الدولة الوطنية الحديثة ، التي وضع بلورها محمد علي منذ قرنين من الزمان . وفي حدود هذا الإطار تقدم التنوير من تحديث التعليم إلى المطالبة بالمستور والديمقراطية ، إلى المطالبة بدولة تدخلية قوية في الحياة الاقتصادية والثقافية ، وهو ما حققته له الدولة الناصرية . وكان أعداء التنوير هم أساليب الحياة والقيم التقليدية وكل ما يعوق عملية تغلغل جهاز الدولة الحديث في مجال بنية المجتمع .. بدئا من التعليم والصحة وليس انتهاء بتنظيم المرور .

ومن هنا نفهم لماذا لم تكن الديمقراطية ولا العقل يثيران قلق التنوير في العهد الناصري .. بل لقد قبل التنوير أن يدعم نشاطات الدولة التدخلية ، بما في ذلك جهودها في مصادرة الحياة السياسية وتأطير الحياة الثقافية بإطار من حديد .

فالإجابة التي نقدمها على سؤال ما هو التنوير المصري .. هي أنه أيديولوجية الدولة الوطنية الحديثة .. وليس ذلك المبدأ الإنساني العقلاني الديمقراطي المجرد كما يدعى ..



وإذا كان التنوير المصري مبدا عقيديا ينطلق من فكرة العقل ليصل إلى تأليه الدولة الوطنية ويقوم دافعا عنها بتكفير كل أعدائها .. فإن هذا التنوير لم يفشل مطلقا ، بل نجح نجاحا باهرا .. كمجرد تبرير أيديولوجي للدولة التي كانت قيد الإنشاء . ولعل آخر انتصاراته المجددة هو ذلك التحول الملموس في أيديولوجية الإخوان المسلمين ، الذين أصبحوا يقللون ، في حدود ، مبدأ عمل المرأة

والاستعانة بالعلم الحديث والحياة الحزبية والانتخابات .. والعمل من داخل إطار النظام .. وهو نجاح لا يُعزى طبعا إلى التنوير وحده ، بل أيضا لنور أجهزة الأمن ومجمل جهاز الدولة .

وإذا كان الحال كذلك .. فلماذا يتحسر دور التنوير ؟ والأهم من ذلك - وهو السؤال الثاني الذى طرحناه - لماذا يتكلم التنوير كثيرا عن فشله ؟

إن أزمة التنوير المصرى إنما تكمن بالضبط فى نجاحه . فنجاحه يعنى الاستغناء عن خدماته .. لقد أقيمت الدولة الحديثة بالفعل .. والأزهر ، معقل فكر العصر الوسيط ، قد تم تحديثه ، والروابط الاجتماعية القديمة قد انخلت .. و"الوطن" أصبح حقيقة واقعة . وفى ظل هذا الوضع أصبح المعلم الجامعى "نفرا" ، وكذلك المثقف التنويرى ، أصبح موظفا ، لم يعد مطلوبا منه أن يصبح رائدا ولا بطلا ولا ملهما . وإذا كانت أحواله تتحدر الآن فإن ذلك بفعل سياسات وطبيعة الدولة الوطنية نفسها . ولذلك فإن المعلم والمثقف الساخط على النظام لا يصبح فى الأغلب الأعم تنويريا ، وإنما حاكما .. يطالب بتقويض الدولة الوطنية ، ويرفع السلاح ضد التنويرى . يطلب السلطة التى سبق للمثقف التنويرى أن طالب بها: يحفز الشعور بالظلم الناتج عن إحساس بالتفوق باعتباره معلما فى بلد تزيد فيه نسبة الأمية على نصف عدد السكان .

إن كلام مثقف التنوير الآن عن فشل التنوير إنما يشير إلى محاولته الأخيرة للبقاء فى الساحة .. فى وضع انتقالى .. من مرحلة تأسيس الدولة الوطنية إلى مرحلة إعادة إدماجها سياسيا واقتصاديا فى العالم الرأسمالى . فالكلام فى مشكلة التنوير يفيد تحقيق قدر من الانفصال الجزئى عن الدولة الوطنية ، بادعاء أن مشروعه يختلف شيئا ما عن الوضع القائم .. لأنه يفسر هذا التمييز الجزئى لا يصبح له أى دور أيا كان .. فى إطار التحولات الجارية مما زال مطلوبا من مثقف التنوير أن يقدم الغطاء الشرعى الأيديولوجى ، الغطاء الوطنى (العلمانى الديمقراطية العقلانى) لعملية مواجهة الإسلام السياسى المسلح ،

وغير المسلح أيضا في بعض الأحيان ، ليمتص جزءا من السخط في "معارضة شرعية" في إطار الدولة الوطنية ذاتها ، وليتبع للدولة ، من خلال المواجهات الفكرية الضخمة التي يقوم بها ، أن تتدخل كحكم بين الطرفين ، وتنهض على قدميها كسيد أعلى . لذلك يطالب التتويج بدولة قوية ، بالقضاء على النظام العشوائي ، وبالوحدة الوطنية .

وليس هذا الوضع انتقاليا من وجهة نظر السلطة فحسب ، ولكن أيضا من وجهة نظر التتويج .. فمن خلال هذا الضجيج العالي حول مسألة الإسلامية/الوطنية تجري شيئا فشيئا عمليات تأهيل الاقتصاد المحلي لدخول المنافسة العالمية ، وتنشأ الشركات المحلية والمشاركة والأجنبية الحديثة ، وتمتد السياحة ، ويجد المتعلمون فرص عمل جديدة . ولذلك يسعى الجميع ، إسلاميون ووطنيون ، للحصول لأنفسهم ولأبنائهم على فرص تعلم اللغات الأجنبية ، للانخراط بنشاط في الأوضاع الجديدة التي لم يكتمل بناؤها بعد .

إن المشكلة الأخطر التي تواجه التتويج هي إمكانية أن يحل الإخوان المسلمون محله كخادم أيديولوجي للنظام ، يمتاز على التتويج بقدرته على الرد على أعداء الدولة الوطنية الذين يحملون السلاح من داخل مبداهم ذاته ، وبالتالي القدرة على دعم شرعية النظام في مواجهة ضحاياه بالذات ، المهتمشين الذين يعيشون على هامش المجتمع ويتمردون باسم الإسلام .

إن فكرة فشل التتويج هي من جهة تعبر عن مشكلة استغناء الدولة عن خدمات التتويجين ، وهي في ذات الوقت المحاولة الأخيرة لإقناع الدولة بتبني التتويج (واضح أن هذه المحاولة قد حققت نجاحا كبيرا منذ زمن كتابة هذا المقال -- ملاحظة هذه الطبعة) ، لأن فشله يعني في كتابات التتويجين العودة إلى ظلام العصور الوسطى وتهديد الدولة .. ومعنى آخر .. إقناع الدولة بأن من واجبها ومصلحتها أن تتدخل لإنقاذ التتويج من الفشل ، وهو ما تقوم به جزئيا على أية حال .

ولكن التصوير طبعاً لا يفهم فشله على هذا النحو .. لذلك يلجأ إلى الأساطير (ويلجأ أيضاً إلى اتهام الدولة والمجتمع والسعودية بأنهم مسئولون عن فشله) . وأهم هذه الأساطير أسطورة النقد الذاتي .. تلك الفكرة التي تقول بأن التصوير قد فشل لأنه كان توفيقياً وليس جنوبياً .. أى إلقاء اللوم على التصوير الماضى ، الذى كان فى الواقع أقل توفيقية وأكثر شجاعة بكثير ، بحكم لعبه لدور إيجابى ما . إن التصوير المعاصر الذى يتهم ماضيه بالتوفيقية لم يستطع أن يطبع تراث ماضيه هذا كاملاً .. فاختار وانقضى واستبعد كتباً بأكملها ، ثم نشر ما نشره (فى سلسلة المواجهة) مخلوفاً منه فقرات ومقاطع ومجل لم يعد هو ذاته يجرؤ على ترديدتها ولو على لسان الموتى ! إن التصوير الحالى يقدم تنازلات تصل إلى اتهام خصومه بأنهم غير توفيقيين ، إذ يقدم نفسه الآن بوصفه صاحب التفسير الصحيح للدين ، الذى ينطوى على التسامح ويسمح بالعقل والوطنية ويتفق مع حاجات التقدم .. ويصل من التبحر فى ذلك ، لا إلى اتهام مخالفيه (الحاكميين) بأنهم أعداء العقل فحسب، بل الدين أيضاً ، فيلبس العمامة ويفتى فى الدين ، ويصف هؤلاء الخصوم بـ "المتأسلمين" !!

ولكن يجب أن يكون مفهوماً أن التصوير المعاصر حين يلجأ لهذه التفسيرات لا يتدعنا عامداً ، بل يقدم فحسب دليلاً إضافياً على عجزه عن الرؤية ، عن الخروج عن أفق الدولة الوطنية والتحديث من أعلى .. والحال أنه لا يوجد تيار فكري/ سياسى يمكنه أن يرى إلا عن طريق "رؤية عمياء" ، رؤية لا تسرى ذاتها .. لتزى كبديل شيئاً آخر .. وهذه الرؤية العمياء هى فى الواقع الوسيلة الوحيدة لإطالة زمن الاحتضار .

إن التصوير الوحيد الممكن الآن هو ذلك الذى يقوم على نقد هذا التصوير ، ويستطيع أن يخرج من معسكر السلطة ، ويرفض النزعة النخبوية التى تتمثل فى تقديس النخبة التصويرية لنفسها عن طريق تقديس العقل ، لتبرر حكمها هو فى التحليل الأخير استبدادى وقمعى . ثمة حاجة ملحة إلى تصوير متواضع ، "ينحس" .

من "علياته" إلى الواقع الاجتماعي ، ويتعلم منه ، لا يدعى القيادة الحكيمة ولا يحتكر العقل ، ولا يتكلم باسم كيانات عليا : الوطن والشعب والنهضة .. ليبحث عن العقل في الممارسة الاجتماعية الواقعية في أبسط أشكالها .. ويكشف نفسه من خلالها ، باعتباره مجرد جزء من هذا الواقع العريض .

إن التنوير الحديث لن يكون تنويرا واحدا .. بل مائة ألف تنوير ، تنطلق من شتى المواضع المتباينة في المجتمع ، من الجزئي والواقعي والملموس ، ومن خلال ذلك يتحرر التنوير من الارتباط المطلق بالدولة ، وبالتالي من إشكالية "العلاقة بين المثقف والسلطة" التي هي إحدى الإشكاليات الأساسية للتنوير المتحجر المتضرر .



الوداع الأخير للحرس القديم

أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية^(١)

في أزمة الانحطاط يكثُر الحديث عن المبادئ العظيمة-

برتولد برخت

مستخلص

ربما مرت ثلاثة عقود أو أكثر قليلا منذ بدأت شكوى قطاعات من المثقفين من انهيار الثقافة ، وأزمة المثقفين ، وخصوصا أزمة علاقتهم بالسلطة . غير أن الأزمة لم تقتصر على المثقفين وإنما شملت مجمل الإنتليجنسيا المصرية^(٢) التي

(١) أقصد بالإنتليجنسيا هنا ، كما في الدراسات السابقة ، مجمل المعلمين الذين يؤهلهم تعليمهم لتلقي الثقافة المكتوبة وممارسة أعمال ذهنية أكثر منها يدوية ، مثل الموظفين وأصحاب المهن الحرة كالمحامين والهندسين والمترجمين والأطباء ، بالإضافة إلى الإعلاميين والكتاب والشعراء ... الخ . راجع أيضاً : عادل العمري ، وضع الإنتليجنسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث ، المنشور في : الكتابة الأخرى ، العدد ١٢-١٣ ، فبراير ١٩٩٦ ، من ٢٧ وما بعدها .

(٢) كانت المسردة الأولى لهذا المقال محاولة لتشريح الامبروجية السياسية لأيديولوجية الحاكمية ، وقصورات الإنتليجنسيا العلمية في مواجهتها ، في سياق أزمة نصر حامد أبو زيد . ولكن مع مزيد من عمليات إعادة الكتابة ، وفي ضوء الإجهاد السريع الذي أصاب القرطبي ، الحاكمي والعلماني الوطني ، وانتهاء الحركة الأيديولوجية الحقيقية ، تحول الموضوع تدريجيا ليصبح بحثا في مجمل أزمة أيديولوجيات الهوية التي انتهت الإنتليجنسيا المصرية ، كتطوير للتحليل الذي سبق أن قدمته في مقال المنشور في عدد سابق من "الكتابة الأخرى" (المقال الأول في هذا الكتاب) ، والتحليل الذي قدمته في "أيديولوجية

عانت في ذات الفترة من بطالة واسعة ، وأجور متسارعة الاضمحلال ، وتدهور عام في المكانة الاجتماعية ، والتسارع التمايزات داخلها في الدخول .. وهي مجموعة التغيرات التي أدت إلى ما أصبحه مفقود الدولة الوطنية أزمة الانتماء .

لقد وجدت الإنجليجيسيا نفسها في عالم غريب عنها ، معاد لها ، تتوالى الضربات عليها من كل صوب . والأنكى من ذلك أنها وجدت أسلحتها التقليدية قد صدنت وفقدت فاعليتها : فصيحاتها تذهب أدراج الرياح ، وقناعاتها وأفكارها لا يُعتد بها (وهو ما سُمي أزمة الثقافة أو مشكلة المثقف والسلطة) . لقد مضى ذلك العالم القديم الجميل حين كانت الإنجليجيسيا تقود الحركة الوطنية، وتسقط بحجرتها الحكومات وتخرج الأنظمة وتحشد الجماهير ويتبناها النظام (الناصرى) ، الذى قام هو ذاته على أكتاف الإنجليجيسيا العسكرية ، وكمحصلة للتحرير طويلا المدى للإنجليجيسيا المدنية الذى أسقط في النهاية النظام الملكى .

الآن يخط صوت الإنجليجيسيا الوطنية ، ويرتفع بالمقابل صوت قطاع آخر ، هو الإنجليجيسيا الإسلامية ، التى يسالدها جناحها العسكرى ، والتى كما ستوضح لاحقا تتحرك فى التحليل الأخير نحو حفظها ، على يد النظام الحالى ، أو أى نظام إسلامى قادم .

نحن نشهد الفول عهد بأكمله ، عهد شهد ارتفاع صوت أيديولوجيات الهوية، التى دعمتها أصداء الصراع الأيديولوجى بين موسكو وواشنطن ، وتجمدت فى أيديولوجية الهوية الوطنية .. أيديولوجية بناء الأمة بالدولة ، التى دعمت فكرة الإنجليجيسيا عموما ، وقطاع المثقفين خصوصا عن عظمتيهما ، ودورهم القيادى ، وصنعهما للحضارة ، وبالتالى دور الكلمة ، والتعليم ، والفكرية ، فى بناء النظام السياسى والاجتماعى ، وبالتالى ضرورة حمايتهما وضرورة تكفير

الحاكمية فى كتاب "مسيد قطب والأصولية الإسلامية" (دار طيبة ، القاهرة ١٩٩٥) ،
واللذان ذمّرت لحوهما دائما بأنهما غير مكتملين بشكل غير مريح .

"الأفكار الخطيرة" أو "الأفكار الهدامة" أو "المساخرة" . ليست الأيديولوجيا التكفيرية الحاكمة - كما سيحاول هذا المقال أن يبرهن - سوى امتداد - ونفسى فى ذات الوقت - للأيديولوجيا الوطنية القلمية ، وليس لها ، آجلا أو عاجلا ، من مستقبل .

تلك هى الفرضية العامة التى يحاول هذا المقال أن يبرهن عليها ، وأن يضع بعض خطوطها العريضة ، آملا أن يقبل القراء أن يسهموا فيها ، إثراء وتعديلا ونقدا ، لأنهم هم - من واقع خبرتهم الحية ، قبل ثقافتهم أو معها - الأقدر والأكثر إحاطة بمختلف جوانب الأزمة التى تخصهم هم .

أطمح أيضا أن يقبل القراء غير المتخصصين فى العلوم الاجتماعية أن يتحملوا جفاف الجزء النظرى الأول ، الذى شعرت أنه ضرورى جدا كمدخل لفهم أزمة الهوية فى إطار اجتماعى أعم .

أولاً : مفهوم الإنتليجنسيا

يطلب هذا الطرح الذى يربط بين أزمة أيديولوجيات الهوية وأزمة الإنتليجنسيا المصرية كفضة اجتماعية إيضاحا لمسألة علاقة الإنتليجنسيا بعملية إنتاج الأيديولوجيا ، وخصوصا علاقة وضعها الاجتماعى بهذه العملية ، خصوصا فى ظل انتشار الفكرة الشائعة فى عديد من مدارس علم الاجتماع ، التى تنسب للإنتليجنسيا عموما محض دور وظيفى تابع ، وللمثقفين خصوصا دورا لا يتعدى مجرد "التعبير" عن المصالح والطبقات الاجتماعية الأكثر ثقلا وأهمية : كبار الملاك ، البرجوازية ، أو البروليتاريا .

(أ) وبالطبع فإن الإنتليجنسيا ، وإن كانت تحتكر إنتاج الأيديولوجيا بكل جوانبها ، بما فيها مدخلاتها العلمية ، وتدير جهاز الدولة ، وتشرف عموما على الآلة السياسية - الاجتماعية ، فإنها ليست حرة تماما فى أداء هذا الأدوار لأسباب متعددة ، منها :

١- أن إنتاج الأيديولوجيا ، مثل كل إنتاج بشري ، هو إنتاج اجتماعي ، ومن لم يخضع للآليات العامة للإنتاج في أي مجتمع معني ، وتحديداته المادية . وهو كذلك لا يتجده منتجوه بمجرد وعيهم ولا يحض قدراتهم العقلية ، فهم لا يستطيعون تحديد الأطر العامة لإنتاج الأيديولوجيا في المجتمع .. لأن تحديداتها يسهم فيه المجتمع بأكمله ، ليس فقط من حيث المحددات الاجتماعية - الاقتصادية ولكن حتى من حيث الأعراف والتقاليد والوضع العام للمعرفة عموما وفي كل فرع على حدة ، وعلاقات التشابك بين هذه الفروع . فإنتاج الوعي الاجتماعي مسألة أكثر تعقيدا من أن يحددها وعي المنتجين .

٢- أن الأيديولوجيا ذاتها ، باعتبارها تصورا عاما للكون والمجتمع والتاريخ لابد وأن تقدم منظورا يشمل جميع الأسس المتطورة للبنية الاجتماعية ، حتى ولو برافض بعضها .. وبالتالي فعلها أن تتفاعل - قبولاً ورفضاً - مع مجمل الأفكار التي تنتجها طبقات وشرائح المجتمع ، من أسفل ومن خلال المؤسسات .

٣- أن الإنتاج الأيديولوجي ، مثل كل إنتاج ، عبارة عن عملية تكرارية ، عملية إعادة إنتاج ، ترديدا وشرحاً وتطبيقاً وتطويراً ، الخ ... وبالتالي تمر بالدورة الكاملة لإعادة الإنتاج : الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك . وهذه المراحل الثلاث الأخيرة تخضع لآليات تخرج عن سيطرة الإنتاجية ، منها وحظرا ، بالرقابة السياسية وأدواتها القانونية ، وتأويلا وإعادة قراءة ، وبذا وتجاهلا .

٤- أن الإنتاجية ذاتها ليست كتلة واحدة ، ولا متحدة المصالح (إلا من جانب واحد) ، بحكم تخصصاتها المتباينة ، وحفظها المختلفة في سوق العمل ، واحتكاك ألسانها بطبقات وشرائح اجتماعية مختلفة تشكل بيئات أيديولوجية على درجة من التباين شاسعة ، فضلا عن الأنظمة الهرمية التي تندرج قطاعات عديدة منها فيها .. فبعد ذلك كله ربطها بالواقع الاجتماعي في تناقضاته ويشنت وحدتها ووحدة تصوراتها .



(ب) غير أن هذه الروابط التي تفيد الإنتاجية في عملية إنتاج الأيديولوجيا - وكذا في إدارة مؤسسات المجتمع - لا تعني أنها تقوم بهذه الأدوار حسب الطلب ولا بأوامر مباشرة من أى طبقة اجتماعية ، ولا يتجسد منقطع الصلة بوضعها الاجتماعي ومصالحها ، حيث :

١- أن إنتاج الأيديولوجيا ليس إنتاجا فوريا ، لأن الأيديولوجيا مفتوحة من أحد نواحيها على اللاتهاوي والمطلق ، ومن ثم فإنه حتى في حالة الإنتاج الأيديولوجي المأجور ، مثل الموظفين الأيديولوجيين للمؤسسات السياسية أو الحزبية ، يكون في إمكان المنتج ، بل هو مضطر ربما ، للتدخل في تحديد منظور الدفاع عن المؤسسة وتدعيمه بأفكار متجددة ، من خارج المؤسسة ، ومواجهة المستجدات بتدريبات متتالية . ومعنى آخر أن منظوراته ومصالحه تدخل حتى في إطار التعبير عن مصالح مختلفة تماما . هذا كله فضلا عن اعتماد المنتج الأيديولوجي إلى حد كبير على مجموعات المنتجين المستقلين ، الذين يقومون بعملهم بشكل جزئي ويقدمون بإنتاجهم للجمهور عموما ، باسمهم الشخصي .

٢- يضاعف أيضا من هذا الاستقلال أنه لا توجد رابطة مسببة مباشرة بين المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية في التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية . فالسياسة مثلا لا تتيق من محض المصالح الاقتصادية السائدة ، والمحددات الأيديولوجية السائدة فحسب ، ولكنها في تكيفها المعقد مع هذه المصالح والمحددات تظل تستند إلى مستوى مستقل في البنية الاجتماعية ، هو مستوى إدارة شئون الجماعة السياسية بما هي جماعة اجتماعية ، أي بمجموع علاقات السلطة بها . كذلك فإن الأيديولوجيا لا تشكل انعكاسا ولا توفيقا بسيطا للمصالح الاقتصادية والسياسية السائدة ، ولكنها تحقق وظيفة كهذه من خلال امتدادها إلى مستوى مستقل ، هو المستوى المعرفي (بأوسع معنى للكلمة) للجماعة البشرية ... الأمر الذي يعني أن احتكار الإنتاج في هذا الموقع المستقل يمنح قدرًا من السلطة المستقلة في إطار مجمل التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية.

٣- كذلك فإن الأيديولوجيا ليست مجرد أداة للحام مفصل المجتمع المتناحر ومنحه مظهر الوحدة ، وذلك لسببين .. أولهما أنها لا تستقل بأداء هذا الدور ، لأن المستوى السياسى ، بل والاقتصادى ذاته ، هما جوائيهما التى تمنح إمكانية التغطية على الصراعات الاجتماعية وخلق مصالح مشتركة بين الطبقات المتناحرة . فعمال الشركة الناجحة يستفيدون من نجاحها بأشكال عديدة ، وإزدهار دورة رأس المال يشكل أنسب الظروف لنجاح التنظيمات النقابية فى تحقيق أهدافها الاقتصادية ، والمستغلين يستفيدون من النصر على الحروب الخارجية ، والحروب الأهلية يعانى منها الطرف المنتصر والمهزوم بنسب متفاوتة . وثانى الأسباب أن الانقسامات الاجتماعية الجوهرية تنعكس بنسب الأشكال على الإنتاج الأيديولوجى . فلا يوجد مجتمع له أيديولوجية واحدة أو تفسير واحد لأى من أيديولوجياته ، وصراع الخطابات الأيديولوجية ظاهرة دائمة حتى ولو كانت تدور حول محاور مشتركة .



(ج) ومن هنا فإن نجاح إدماج الإنجليجيسيا فى إطار النظام الاجتماعى - الاقتصادى والسياسى ، أو عدم نجاحه ، يحمل أهمية خاصة فى توجيه عملية إنتاج الأيديولوجيا . وبخصوص هذه النقطة سوف يقتصر التحليل على المجتمع الرأسمالى الحديث ، الذى هو محل اهتمامنا المباشر .

١- يمنح هذا النظام فى حالة نجاحه فى إدماج الإنجليجيسيا - المرتبط طبعاً بتماسك بجملة التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية - الموقع الاجتماعى الملازم لها تماماً لإنتاج متطلباته الأيديولوجية ، وذلك بطريقتين متباينتين :

أولاهما نظام الوظيفة العامة فى الجيش والقطاعات المدنية . فالوظف العام يدير جهازاً لا شخصى متجرد ، يتحرك بأوراق رسمية يمكن أن يقدم بها - نظرياً - أى فرد من الأفراد ، فيتحقق بهذا العدد الكبير من الأوراق خدمة ما يسمى "الصالح العام" وصيانة المجتمع . وهو يتمسك إلى جهاز مستقل ، لا يحكمه

البرجوازيون بشكل مباشر ، ولا يتقاضى أجره من أى طبقة بعينها ، ولا من فرد بعينه . وإذا قام الجهاز بخدمة مصالح خاصة بعينها فإن هذا يسمى "فسادا" .. من المفترض أنه لا يتمنى إلى "طيعة النظام" . من هنا يتمثل موظف الدولة بشكل طبيعي العديد من مقولات الأيديولوجيا الليبرالية - الممسود الفئوى للأيديولوجيا الرأسمالية : المساواة ، الانضباط ، العقلانية ، الرشيد ، المصالح العام ، الفرد .. وكذلك الوطن : الوحدة الاقتصادية - السياسية - الأيديولوجية المفترضة التى تبرر وتكرس وتتمنى إلى وتتج عن جهاز الدولة ذاته .

ومقابلته هناك زميله رجل المهن الحرة ، بما فى ذلك المثقف المستقل ، فهو يمثل بحكم آلية نشاطه ، كنسوخ من البرجوازي الصغير صاحب المشروع الخاص ، نموذج فكرة الحرية ، والكفاءة ، والمنافسة الحرة التى تحسمها هذه الكفاءة ، والقائدة التى يجسدها المجتمع من المنافسة المبنية على الكفاءة ... وبصفة خاصة "نجوم المجتمع" من الفنانين والكتاب والعلماء ورجال السياسة وغيرهم ، الذين يلعبون بمحض وضعهم داخل الآلة الاجتماعية دورا كبيرا فى الإقناع بهذا النموذج وصياغته أيضا .

وهكذا نجد هذا الازدواج الليبرالى الجوهري : العقلانية والرشد والانضباط / الحرية والمنافسة والكفاءة ، متمثلين فى الإنتليجنسيا ، ليتج أيدىولوجيا المساواة أمام القانون سياسيا (حقوق الاقتراع والرشح) ، وفكريا (حقوق التعبير والتظاهر) واقتصاديا (حق الملكية) ، وإجمالا .. فكرة الفرد الحديث التى هى أبعد ما تكون عن البساطة .

٢- وبالمقابل هناك الحالة التى يعجز فيها النظام عن استيعاب الإنتليجنسيا بفعل أزماته ، فيدفع بقطاعات واسعة منها إلى البطالة ويخفض أجورها بفعل سياسة الكماشية تقلل من تدخيم جهاز الدولة والمرتبات وتقلل من الطلب على خدمات أصحاب المهن الحرة ودخولهم ، ويخترق "الفساد" جهاز الدولة أكثر فأكثر وتتضح الحدود الضيقة لرشد النظام وحرية أقراده على حد سواء ، ويفرب الهدف

الأيدولوجى الليبرالى ذاته تحت وطأة الأزمة ، وتتعرض الأيدولوجيات المضادة لتقرب من قلب الإئتليجنسيا بدلا من وضعها القديم على هامشها .

وبقدر التفكك الاجتماعى (بصفة عامة) ، وخصوصا بقدر وجود خلل مزمن فى البنية الاجتماعية ، ويقدر ما يؤدى هذا كله إلى إضعاف الطبقات المسودة وابعادها عن مركز الفعل السياسى ، يقدر ما تجدد الإئتليجنسيا نفسها مستقلة أكثر فأكثر ، لتضع نفسها فى بؤرة الأحداث ، فتمارس وظيفة "التعبير" عن المجتمع ، لصالحها هذه المرة ، وتدعى أنها "تحمية" من نفسه أولا .. وترفع شعارات أيدولوجية مجردة ، صناعتها الأثرة ، باعتبارها طريق الخلاص العام ، وتبحث أو تحاول أن تجبر الجميع على "الإيمان" بالفكرة طريقا للسلطة .

غير أن أيا من الحالتين تمثلان شاذج ، وليس الحالة الواقعية للإئتليجنسيا وأيدولوجيتها . فالمجتمع بركيه المعقد ، وتفاوت مستوياته ومصالحه وقطاعاته الاقتصادية والسياسية ، يشتت وحدة الإئتليجنسيا كما مر بنا ، وبالتالي يتسبب الفرصة للتناقض بين الحالتين أن يبقى حيا على الدوام . ومن هنا يمكن القول بأن ثمة ثلاثة ميول أساسية أيدولوجية داخل أوساط الإئتليجنسيا الحديثة ، يمكن تسميتها ووصفها مبدئيا على النحو التالى :

أ - الميل التسيقى : وهو الميل الذى ترى فيه الإئتليجنسيا نفسها ودورها كمتسقى وأيدولوجى عام للنظام الاجتماعى ، وكحكم عادل بين المصالح المتضاربة فى إطار الأيدولوجيا الليبرالية الرأسمالية ، وفقا لمشيئة "مثلى الشعب" ، ولكن أيضا بناء على "مصالحها" و "مخبرتها" التى تتعدد وتفاوت ، فى اتجاه محافظ أو إصلاحى ، وفقا للمواقع المختلفة التى تحتلها داخل الجهاز الاجتماعى ، وتقبل بتراجع الأيدولوجيا إلى الموقع التالى للسياسة . وتتخذ الإصلاحات صيغة عملية ، وفقا للمشكلات التى تظهر من واقع الممارسة ، ممارسة جهاز الدولة أو ممارسة المهنة .. وتطالب الإئتليجنسيا بتصيب أكبر من الكمكة من خلال دورها فى دعم النظام الاجتماعى وترايد قائلها .

ب - الميل الانعزالي : وهو الميل الذى ترى فيه الإنطيجنسيا نفسها حاملة للحقيقة ، الحقيقة التى لا تنبثق فى وعيها المباشر من النظام الاجتماعى ومشكلاته ، وإنما من رفض يحمل هذا النظام بأطرافه وصراعاته ، والانفتاح بالمقابل على عالم الفكرة فى حد ذاتها ، بوصفه العالم الحقيقى الذى يدان المجتمع فى نظرها لعدم مثله له ، فتخرج الحقيقة عن المجتمع ، وتقف على هامشه ، ويحتل أصحاب هذه الحقيقة موقع "المخرج" ، أى الموقع الثانى فى الفكرة التقليدية عن قلب الإنطيجنسيا: المثقفين - باعتبار أن الإنطيجنسيا تتميز بتخصيصها فى العمل اللهنى - موقع القاضى القيمى والمعرفى للمجتمع ، ضميره الحى ، عقله المفكر .. فى ارتباط وثيق بالمطلق واللاتهاتى . ومن الأمثلة الواضحة لهذا الميل الأيديولوجى النزعة الرومانتيكية الأدبية ، والجماعات الدينية المغلقة ، ونبشة فى زمنه . ويمثل هذا الميل الرغبة القصوى فى التمرد ، ورفض الانسراج فى سوق العمل والأفكار على حد سواء ، ورفض الأيديولوجيا إلى مرتبة المطلق غير المشروط ، الذى لا تتحكم فيه ولا تشوهه عمليات التبادل والتوزيع والاستهلاك ، وإنما يؤمسه تنظيم داخلى صارم للجماعة وأفكارها .

ج - الميل المهيمنى : وهو الميل الذى ترى فيه الإنطيجنسيا نفسها المهيمن الأسمى أو الوحيد عن المجتمع ، وتطالب بالسلطة انطلاقا من رفض النظام على أساس عدم تعبيره عن الحق أو صالح المجتمع ، اللذان يتمثلان بالضيء فى سيادة أيديولوجيتها . وتنظم حركة أيديولوجية / سياسية وفقا للفكرة الإنطيجنسوية ، التى تستند لتصورها الخاص ، ذى الطابع المجرد المحض ، فى بناء تصور سياسى/ أيديولوجى متكامل من حيث المبدأ ، ومفرغ من الدخيل .. ومن خلاله تصبح الإنطيجنسيا ، باعتبارها المتوط بها حمل الفكرة ، سيادة المجتمع .. ذلك المجتمع الذى يصبح حقيرا فى نظرها بالضرورة : لاحتى إذا طالبت بالسيادة باسم الشعب ، فإنها تظل تكن الاحتقار لكل قسم من أقسام هذا الشعب على حدة .. ليقتصر "الشعب" والى على حمة الفكرة المجردة .

وميليا ، يمكن لأي فكرة مجردة أن تصلح مرتكزا لمثل هذا التوجه ، سواء كانت حكم الله أو حكم الشعب أو حكم العقل . ولكن في جميع الأحوال يحدث دمج مزدوج بين الأيديولوجيا والسياسة .. فالفكرة تصبح عارضا لمهدف الوصول للسلطة ، في ذات الوقت الذي تتم فيه المطالبة بالسلطة باسم الفكرة ، التي تقدم بوصفها أعلى من السلطة السياسية ومهدف الحركة السياسية المعلن ، ومبرر المطالبة بالحكم . ويختفي الفاصل إذن بين المسعورين السياسي والأيديولوجي ، وتظهر الحركة الثورية أو الإصلاحية الملهية . فالأيديولوجيا لا تصبح إدارية ، كما في الحالة الأولى ، ولا فكرية ، كما في الحالة الثانية ، وإنما أيديولوجية .. أي تجري أدلية الأيديولوجيا ذاتها (٣) .

وليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن أيا من هذا الميول أكثر إنتاجا فكريا من الميول الآخرين ولا أنه يؤسسهما ، فجميعها تشج أفكارها في حقب مختلفة ، وتتفاعل سوية وتراكم فوق بعضها ، فسي ذلك للمسعى الخاص من مسعريات البنية الاجتماعية .. المستوى المعرفي .

ثانيا : وضعية الإنتليجنسيا المصرية (٤)

يتمثل الإنتاج الأيديولوجي الرئيسي للإنتليجنسيا المصرية في فكرة "الهوية" .. الوطنية أولا ثم الإسلامية ، فالبؤرة الرئيسية التي تمحورت حولها شعارات النهضة والتحرر والتقدم ، الخ ، كانت فكرة الهوية الخاصة والدفاع عنها وتطويرها (في حين ميزت فكرة "العقل" مسار الإنتليجنسيا الأوروبية) . وسوف نرجع لتحليل هذه

(٣) حول التمييز بين الاستخدام الأيديولوجي للفكر والاستخدام الأيديولوجي للأيديولوجيا راجع : عادل العمري ، تحليل عام للحركة الشيوعية المصرية ، كتاب الرأية العربية (كتاب غير مطبوع) ، العدد الرابع ، يناير ١٩٩٥ ، ص ٣٤ .

(٤) أشرت استخدام كلمة "وضعية" لوصف الوضع بدلا من كلمة "مخصوصية" المتداولة بشكل مزعج ، والتي تقتصر للوضوح وتؤدى وظائف أيديولوجية ورومانتيكية لخدمة أيديولوجيات الهوية على احتلالها .

الفكرة بفرعها إلى القسم الرابع من هذه الدراسة ، أما ما يهمنا هنا ، فهو دراسة مجمل الظروف الاجتماعية - بالمعنى الواسع - التي أدت إلى احتلال فكرة الهوية موقعا محوريا في الخطاب الأيديولوجي المصري لمدة طويلة ، وهي الظروف التي يمكن تلخيصها في ارتباط الإنطليجنسيا القوي بجهاز الدولة الحديثة ، وعدم قدرة الطبقات المالكة على استخدام الأيديولوجية الوطنية بفعالية ، وعدم قدرة النظام الاجتماعي والسياسي على استيعاب الإنطليجنسيا في خطوات عديدة . ويمكن تفصيل خطوطها العريضة على الوجه الآتي :

١- أنشئت الدولة الحديثة في مصر منذ البداية كمشروع للطبقة العسكرية المالكة في سعيها للاحتفاظ بسيطرتها على البلاد في مواجهة القوى الاستعمارية الأوروبية الرأسمالية الحديثة . وتطلب تحقيق هذا الهدف إنشاء جيش حديث ، وبالتالي إدارة مدنية حديثة على النموذج الأوربي ، وبالاقتباس من البلدان الأوروبية ، على حساب مجمل المجتمع التقليدي القائم ، بقراء وطوائف الحرفية والتجارية ، الذي دفع مجمل فاتورة الإصلاح عن طريق "نظام جبابة" صارم ، وعن طريق "ضريبة الدم" التي تمثلت في تجنيد عدد كبير من السكان ، متقنين ، واتراعههم من بيتهم التقليدية ودعجهم وإعادة تشكيلهم في نظام عسكري صارم ليشغلوا مناصب الإنطليجنسيا العسكرية والمدنية الدنيا ، كنوع من التجنيد الإجباري غير محدود المدة ، على أساس أنهم "عبيد الباشا" (٥) . ومن خلال هذه "العبودية" منح هؤلاء "العبيد" سلطات هائلة على "الرعية الجاهلة" التي كان يجري تجنيدها في الجيش والصناعة ، وعلى تلك القيمة في الريف ، لتحقيق بناء الدولة الحديثة ، وتوجيه الموارد بما يفي بهذا الغرض ..

وهكذا تكونت الإنطليجنسيا الحديثة للمرة الأولى في مصر "كإنكشارية"

(٥) لم تكن الظهارات (أي الوزارات فيما بعد) التي أنشئت آنذاك سوى فروع للجيش ، بما في ذلك ، بل وعلى رأسها ، إدارة التعليم ، الذي كان يجري وفق انضباط عسكري صارم في "مخارص - معسكرات" .

حديث ، تضرب بسيف الباشا وتاكل من بيته -- دولته . وزاد من انفصال هذه الفئة اتساع الهوة بين الجهاز الجديد والمجتمع التقليدى ، بين صفوة متعلمة فى أوروبا أو على أيدي الأوربيين وبين مستقع الأمية والجهل الواسع ، بين النظام القانونى الحديث والمفاهيم الحديثة التى تسير عملها ، وبين الأعراف والتقاليد المختلفة تماما . كان عليها على وجه الإجمال أن تكون وسيطا بين الحاكم و"الرعية" -- لم يكن مفهوم "الشعب" قد ظهر آنذاك -- وكانت لغتها هى اللغة العربية التى تشدو بها حتى الآن ، لا هى التركية لغة الطبقة المالكة / الحاكمة ولا لغة "الشعب" .

لم تعد هذه الفئة تنتمى إلى "الشعب" أو الحكم ، أو بالأدق أصبحت تنتمى لهما معا .. وتنتمى انتماء مؤكدا لجهاز الدولة الحديث ، فشغلتها -- لعل ذلك منذ البداية نفسها -- قضية علاقة الحاكم بالحكوم ، والدولة "بالشعب" ، أى حملت بلورة السياسة باعتبارها المشكلة الرئيسية ، ليس بوصفها قضية "العقل" كما قالت الإنجليجيسيا الأوربية ، ولكن بوصفها قضية حضارية ، قضية الهوة الواسعة بين الحاكم والحكوم . غير أن الإنجليجيسيا الحديثة لم تكن آنذاك قد امتلكت أيديولوجيتها بعد ، ولم تكن الدولة الحديثة قد قطعت شوطا بعيدا فى التغلغل بآليات السلطة فى النسيج الاجتماعى ككل ، بل وجرى تسريع قسم كبير منها فى نهاية عهد محمد على وخلفيه ، ليعاد إنشاؤها فى عهد إسماعيل باشا (الخليوى).

كانت الثورة العربية البروفة الأولى لثمرد الإنجليجيسيا الحديثة ، فالضباط المصريون الذين ثاروا لمساء معاملتهم على أيدي الأتراك وعلم تلقىهم لأجورهم سرعان ما أدركوا أن بإمكانهم دمج مطالبهم مع مطالب القنات والطبقات الاجتماعية العديدة الأخرى التى أحزرتها الأزمة المالية ، ليتبلور ذلك الشعور ، الذى لم يكن أكثر من تكتيك سياسى آنذاك ، "مصر للمصريين" ، فصاروا قادة ثورة وطنية ، ملتبسة مع ذلك فى شعاراتها وأهدافها .

ومرة أخرى عام ١٩١٩ ، أتيح للإنتليجنسيا ، الحقوقية المدنية هذا المرة ، أن تقود شعبا من "طلاب القوات" أساما ، وتحشروه في قمقم الشعارات الوطنية التي كانت قد تبلورت بشكل محافظ ونسقى على يد أحمد لطفى السيد وحزب الأمة من جهة ، ويشكل ضبه إسلامي "راديكالي" على يد مدرسة مصطفى كامل والحزب الوطنى من جهة أخرى ، لتسلم السلطة في النهاية طبقة كبار الملاك، التي دخل بعض أفرادها عالم الصناعة آنذاك .

غير أن الطبقة المألقة بمجملها عجزت عن استخدام الشعارات القومية للنهاية نظرا لروابطها الوثيقة بال رأسمال العالى ، وعجزت في ذات الوقت عن احتواء الإنتليجنسيا التي بدأت تعاني من البطالة الواسعة منذ نهاية الأربعينيات ، في شعب يعاني من الفاقة المدققة التي تنذر بأوخم العواقب .. كانت هذه هي الظروف التي اكتسبت فيها أيديولوجية الهوية الوطنية طابعها الإنتليجنسوى الراديكالي ، وأتيح لقادتها حشد قطاع كبير من السكان خلفها ضد الطبقة المألقة باسم الوطن ، ولكن - وهنا الذكاء - باسم "العدالة الاجتماعية" أيضا . بل كان هذا الطرف ملاحما لاحتشاد قطاع آخر من الإنتليجنسيا الحديثة خلف شعار الهوية الإسلامية ، خلف الإخوان^(٦) .

لم يكن "الأقندية" الشيوعيون أو الإخوان أو الوطنيون يملكون أية خطة للاستيلاء على السلطة، ولم يعد الحق ثمردهم - كما أشار طارق البشري بحق - الضغط على النظام . ولهذا لم يقدر لهم الانتصار على أى أساس عقائدى إلى أن أتت الإنتليجنسيا العسكرية بانقلاب ١٩٥٢ لتتخذ النظام وتصفى شكله القديم في وقت واحد ، بعد أن أصابها تعفن النظام بجرح بالغ في حرب ١٩٤٨ ، فصل الإنتليجنسيا الوطنية إلى ذروة نجاحها ليبدأ انحسارها الأخير .

(٦) تعتمد حركة الإسلام السياسى عموما على الإنتليجنسيا الحديثة وليس التقليدية ، ولم ينضم إليها الأزهريون إلا بعد أن قطع تحديث الأزهر والوظائف الدينية شوطا بعيدا .

٢- وهنا ينبغي أن نلاحظ أولاً أن جميع انتفاضات الإنجليجيسيا المصرية هذه كانت تعبر في المقام الأول عن مصلحتها الخاصة ، عن نزاعها مع الأتراك على الوظائف والأجور ، وعلى السلطة في المؤسسات التي تعمل بها ، وعن نزاعها مع الموظفين الأوربيين لذات الأسباب . كما نلاحظ ثانياً أن الإنجليجيسيا كانت تلجأ دائماً لطبقات وفئات اجتماعية أخرى لدعم ثورتها .. وهنا لا ينبغي أن ننسى ذلك المظهر الوطني العام للحركة ، وشعارات العدالة المرفوعة ، فالنهب الواسع للريف ولعديد من أقسام السكان في عهد محمد علي من أجل بناء الدولة الحديثة ، وكلنا في النصف الأول من عهد الخديوي إسماعيل ، كل ذلك لم يحرك شعرة واحدة في رأس الإنجليجيسيا ، التي كانت ، على العكس ، مبهورة ومستفيدة من توسع جهاز الدولة الذي كان يزداد تفعلاً وسلطة .. فتورة الإنجليجيسيا ترتبط بفقر جهاز الدولة لا بفقر الشعب .

٣- وهنا ينبغي أن نلاحظ من هذه الفجوة بين الدواعي والشعارات أن الإنجليجيسيا في حركتها سعت إلى دمج حركة السكان في إطار رؤيتها لدولة قوية تستمد هي ذاتها قوتها منها ، عن طريق شعارات الهوية تحديداً . فبواسطة شعارات الهوية المجردة تجرى محاولة دمج السكان في إطار أيديولوجيا تحتويهم بشكل صوري ، بوصفهم مصريين ، أو بوصفهم مسلمين ، أي بصرف النظر عن مجمل أوضاعهم الاجتماعية .. فنبش مشكلة العمال مثلاً أو الفلاحين هي مشكلة وجود الأجانب في جهاز الدولة ، ويجري تجسيد أسباب سخطهم في هذا الوجود، والادعاء - من ثم - بأن التخلص من هذا الوجود يؤدي إلى تحسين أوضاعهم ، عن طريق الخضوع للرعاية الأبوية لدولة "الإنجليجيسيا الوطنية" . كذلك فإن أيديولوجية الهوية هذه من شأنها أن تحول دون تنظيم حركة مستغلة لهذه الطبقات ، وعلى العكس فإن المنظمات النقابية وغيرها مدعوة من قبل أيديولوجية الهوية للاندماج في الهوية المجردة العامة ، وإخضاع مطالبها للهدف المجرد . فأيديولوجية الهوية هي أولاً وأخيراً أيديولوجية عن الدولة . كذلك فإن

شعارات العدالة الاجتماعية تصب ، في إطار هذه الأيديولوجية ، في هدف تقوية جهاز الدولة ، ودعمه ، وفتح الطريق أمام تطلعه في ثانيا النشاط الاجتماعي ، بدعوى تحقيق النهضة والتحديث والعدالة ، ومن ثم فتح القصر أمام الإنتليجنسيا للعمل والرفق والسيادة .

٤- ومن جهة أخرى ، كان الارتباط الوثيق بين الطبقات المالكة ورأس المال العالمي مبررا إضافيا لتملك الإنتليجنسيا للأيديولوجية الوطنية - في أزمة ضعف جهاز الدولة - بغير منازع . فعناء الطبقة المالكة لهذا الرأسمال كان يجرى في إطار الشراكة الضرورية ، الناتجة عن ضعف التكوين الرأسمالي المحلي وحقيق السوق الداخلي ، وبصرف النظر عن علاقات الإنتاج الداخلية . فالإقطاعيون المصريون كانوا يصنعون القطن وغيره لأوروبا ، والصناعيون كانوا يمتدنون على الخارج في بناء صناعتهم - بما في ذلك العهد الناصري . وسواء كانت الصناعة حالة محل الواردات أو تصديرية ، فإنها لا تشكل أكثر من حلقة في سلسلة التداول الدولي لرأس المال الذي بدأ تجاريا ، ثم أصبح أيضا ماليا فاتاجيا مع تدويل عملية الإنتاج نفسها . هذا بالإضافة إلى استيراد الطبقة المالكة لأنماط استهلاك وسلوك أوروبية ، بعد تشويبهها ، كأمر ضروري للاندماج في السوق العالمي ، بالإضافة إلى تحقيق التمايز الرمزي للمكانة في الداخل .

ومن هنا كان عناء هذه الطبقات للطبقات المتطرفة من أيديولوجية الهوية : الطبقات الإنتليجنسوية ، بدءا من مصطفى كامل ، ومرورا بمظاهر التطرف الوطني التي كان يمارسها حزب الوفد تحت ضغط قاعدته من رجال الإنتليجنسيا الذين فجروا انتفاضة ١٩١٩ ، وانتهاء "بالإرهاب" الإسلامي الحالي . وفي كل مرة كانت الطبقة المالكة تسعى لإدماج شعارات الهوية الجديدة في إطار يحفظ لها صلتها العميقة بالرأسمال العالمي ، وسلطاتها وملكيته في الداخل ، شريطة ، بالطبع ، أن تتجح في امتصاص غضب الإنتليجنسيا أو قطاعاتها الأكثر تأثرا على الأقل . وفي أسوأ الظروف قد تضطر الطبقة المالكة لتسليم القيادة السياسية

للإنتليجنسيا الثائرة ، إنقاذاً للنظام الاجتماعي بمجمله ، كما حدث في العهد الناصري ، والآن ، في نهاية الأمر ، أن طموح هذه الفئة الاجتماعية أعجز من أن ينشئ نظاماً جديداً .. فالمسألة كلها لا تعدى الامتلاء على جهاز الدولة القائم ومنع قطعة أكبر من الكعكة للإنتليجنسيا ، وبعض الفئات للجماهير . وفي النهاية تراث الطبقة المالكة ، بعد الخسائر المهمة ، جهاز دولة أكثر قوة وأكثر عنفاً في لجم الطبقات المسودة ، وأكثر تفللاً في أحشاء المجتمع بسبب ادعائه القيام بتمثيل هذه الطبقات تحت شعارات أيديولوجية الهوية .

٥- تلك هي المحددات العامة التي تفسر كلا من تبنى الإنتليجنسيا المصرية لأيديولوجيات الهوية ، وحقيقة نجاحها في تحقيق مكاسب مهمة من وراء ذلك . لقد نجحت الإنتليجنسيا في تلك الفترات في إطفاء طابع نهضوى - إدارى - دولتى - نهضوى على أيديولوجية الهوية ، حقق لها من جهة قيادة الجماهير وإدماجها داخل تصوراتها ، وكذلك مواجهة الطبقة المالكة ، لتستغل بقيادة جهاز الدولة القائم ، حلمها الأول والأخير .

ثالثاً : الخصائص العامة لأيديولوجيات الهوية

١ - النخبوية : أيديولوجية الهوية ، أياً كانت ، هى فى الحبل الأول أيديولوجية نخوية ، فبمجرد قيامها على فكرة الهوية ... الوطنية أو الإسلامية - المجردة ، تصبح احتكاراً للإنتليجنسيا التي تملك وحدها تفسيرها وتطبيقها على الواقع . فمع أن الجميع مدعوون لتبنى أيديولوجية الهوية المعينة والتضحية ، حتى بمصالحهم الحقيقية ، من أجلها ، فإن السبيل الصحيح لهذه التضحية تحدده الإنتليجنسيا القائدة ، وكلما تحنيد الأعداء والأصدقاء ، وكيفية مواجهة الأعداء ، الخ . كذلك فإن إدارة الوطن المنحدر من الاستعمار ، أو تشييد النظام الإسلامى وإدارته ، هى من الأمور "العليا" التي تدور حول مبادئ تسمى على أفهام "العامة" . فالتنهضة المقبلة ، الوطنية أو الإسلامية ، عبارة عن خطة تقام وفق مثال

نموذجي ، بحصافة وذكاء ، مبنية على "الصالح العام" ، أو ضرورات "العقيدة" التي تتفق طبعاً مع الصالح العام . والدولة التي سيجري بناؤها مستقلة عن كل الطبقات وعن كل النظم الاجتماعية ، لا شرقية ولا غربية .. وهذا ما التفت عليه الناصرية والحاكمية معا !! ليست دولة رأس المال ولا العمال ، وإنما دولة الجميع ... ليس بمعنى "دولة الشعب" بالمفهوم الديمقراطي ... لأنها غير مبنية على رضيات الأفراد ومصالحهم .. حتى من الناحية النظرية ، وإنما هي مبنية على حق مجرد ، حق عام عقيدة - وطن أو دين - تسمو فوق الأفراد ... ومن ثم بحق لها قمعهم ... ولكنها لا تسمو طبعاً فوق النخبة التي تمثل هذا الحق المجرد ، وتتكلم وتحكم باسمه .

٢ - وهي ثانياً أيديولوجية دولة ، تختزل المجتمع بأكمله في محض جهاز الدولة ، ذلك الجهاز الذي تُنسب له في هذه الأيديولوجية قوة سحرية قادرة على الإتيان بالأعاجيب ، حيراً وضراً ، حسب الإرادة التي توجهه . فوفقاً لهذه الأيديولوجية نعم الخير بمجرد أن تسكن الهوية التي تمثلها الإيديولوجيا جسد الدولة ، ومن هنا فإن سبب كل الشرور قبل هذه اللحظة "المباركة" هو فساد الدولة ، الذي يعتبر نتيجة لكونها محطاً لطامع الطبقات التي تقودها . وبمعنى آخر ، فإن طبقة الدولة مسألة يُنظر إليها على أنها عيب كامن في الدولة القائمة ، ويمكن إلغاؤه في دولة مقبلة ، بالضبط لأن هذه الطبقة ليست سوى فساد وانحراف في نظر الإيديولوجيا ، التي ترى نفسها كتجسيد للدولة ذاتها ؛ مفهوم الدولة الحديثة : الدولة كحكم عادل ، كجهاز محايد ، لا ينتمي لأي طبقة اجتماعية وليست له مصلحة خاصة .

وهنا تدخل أفكار "النهضة" الوطنية أو الإسلامية ، مفهومه كعملية عقلية حسائية تقوم بالضبط على تمرد وانتماء الصفوة التي تقود الدولة باسم الهوية ، النهضة كعمل سياسي تخلفه الدولة ، وتوجه الجماهير للانخراط فيه ... وهي السمة التي طبعت المشروعات النهضة المصرية الكثيرة للغاية ، والتي تعرض

كفاية الذكاء مع الإخلاص للهوية ، يعزل عن السكان الذين يصبحون محض مادة النهضة التي تخطط لها الدولة .

ومن هنا تلور جميع مشاريع النهضة الإنتليجنسوية على اختلافها حول مفهوم الدولة التدخلية القوية ، التي تمارس السلطة على السكان ، الذين لا يتعدى دورهم كونهم محض مادة النهضة ، وقد يقال أيضا أنهم هدفها ... ولكنهم ليسوا صانعوها ولا أصحاب القرار فيها .

ولعل هذا المفهوم بهذا الشكل قد تبلور بأصرح وأوضح شكل في مصر على يد سلامة موسى ، الذي أنتج عخلطة فكرية من ما أسماء الاشتراكية ونزعة عرقية شبه فاشية (أسماءا نظرية السوبرمان) ، قلم من خلالها فكرة دولة عقلانية تماما ، تلبر المجتمع بأكمله وفقا للعقل ، كوحدة واحدة لا تتجزأ ، وبشكل فوقى لائق . وهي الفكرة التي نجدها دوما ثابرة في أحلام النهضة الإنتليجنسوية ، بعد كسالتها بمفهوم الهوية سواء كانت هوية قومية (مصرية / عربية) أو إسلامية .

٣ - الأدلة : تستدعي الأيديولوجية النخبوية الدوائية بالضرورة عملية أدلة للواقع تحصر المجتمع في إطار الدولة ، التي هي أم الإنتليجنسيا المصرية وتخصصها الرئيسي ، ثم تحصر مشكلة الدولة في إطار مسألة صلاحية النخبة ، حاملة الفكرة ، وهو ما يتطلب "أدلة" مفهوم المجتمع بواسطة مفهوم الهوية ، وهي عملية تمر بثلاث لحظات منطقية :

أ - التجريد : وهي العملية التي تجرى بواسطة بناء الهوية .. فالهوية عبارة عن تجريد قسري وقمعي للخصوصيات في خصوصية معينة ، ولكن الخصوصية القومية أو الدينية ، تنفي مظهر الوحدة على الأفراد ، بإلغاء الخصوصيات الأخرى ، أو دفعها إلى مستوى أدنى لا يهدد الوحدة الإجماعية . وليست المسألة هي استبعاد الخصوصيات الأخرى ، ودفعها خارج المستوى السياسي لمصعب ، ولكن أيضا تقليم الخصوصية المختارة ذاتها ، فيجرب إغفال الخصوصيات الإقليمية في حالة بناء الهوية القومية ، والاختلافات العقيدية في حالة

الخصوصيات الدينية ، وتضخيم القوارق مع من يجرى استبعادهم من الهوية المختارة ، القومية أو الدينية . وتستخدم الدعاية الأيديولوجية لتتميط الوعي وفقا للخصوصية المختارة ، فضلا عن استخدام السلطة - سلطة الحزب أو الدولة - لتتميط حياة الناس وفقا لدلول الهوية المطلوب صناعتها ، بالطقوس والأوامر الأخلاقية أو الإدارية ، والمراقبة والتظيم . وفي ذات الوقت يجرى الدفع بهذه الخصوصية إلى مقدمة المسرح السياسي ، بوصفها هي مبرر الحكم الشرعي الوحيد ، الأمر الذي يتطلب إقصاء المعارضين خارج نطاق الهوية المذكورة - وهو ما ينقلنا إلى اللحظة الثانية :

ب . التمايز الأيديولوجي أو الأداتي : وهي تحويل الهوية إلى مساحة حرب سياسية . فالفكرة تتحول إلى مبدأ للسيادة والهيمنة ، وتجرى لها عملية تقديس ، أى عزل عن تناول الموضوعى ، لتصبح مبدأ قيميا ، يدور حول ثنائية الخير / الشر . فالمدافعون عن الهوية المختارة هم أنصار الخير ، حملة العقيدة ، رسل الحق ، في حين يتحول راضوها إلى خونة ، أشرار ، متآمرون .

خصوصا متآمرون ... فنظرية المؤامرة هي أخت نظرية وحلة الحقيقة ، وهي أكثر الأدوات فعالية في طمس الواقع وإخضاعه للثنائية البسيطة لايديولوجية الهوية ... فحاملو الهوية لا تكون بينهم خلافات .. وإذا اتضح أن هناك خلافات - وهي مسألة طبيعية ناتجة عن قيام جماعات عديدة بتحميل مضمين اجتماعية بسل وسياسية مختلفة على ذات مبدأ الهوية - فهي تفسر على أنها خلافات فكرية محدودة ، تنوع في الآراء نابع عن تقديرات مختلفة لمصلحة الهوية . فإذا لم يمكن التوفيق بين الأطراف ، أو فشلت هذه الأطراف في إخضاع بعضها للبعض الأيديولوجيا لاستعادة الوحدة ، ينقل كل طرف الآخرين إلى معسكر أعداء الهوية .. الأشرار ، ويجرى إلحاقهم بنظرية المؤامرة .

والأطراف الأخرى يجرى أيضا دمجها ، وطمس ما بينها من خلافات ، وإظهار هذه الخلافات على أنها ثانوية ، أو حتى مجرد تمثيلية ، الفرض منها

الخداع، وإخفاء المؤامرة "الحقيقية" ضد مبدأ الهوية المختار . أما الأطراف التي طُردت من معسكر الهوية ، فقد كانت في "الحقيقة" إياها أطراف عميلة للأعداء ، متسللين أرادوا أن يضربوا المبدأ من الداخل !!

جـ - الأدلة والمحطات الفكرية : أدلة السياسة تستيع أيضا أدلة الفكر .. فالانطلاق من الفكرة لتبرير مشروع حكم يحوى -- دولتي يرفع الفكرة إلى مرتبة الأساس للنشاط السياسي ، ويجعل الدفاع عنها قضية سياسية بالمعنى المباشر قبل أن تكون مسألة نظرية . وأيديولوجية الهوية بتناقضاتها وتهاافتها بالذات ، تظل في حاجة إلى إخفاء هذا التناقض والتهاافت بتكوين شعارات وأفكار لا تنتهي ، محاولة منها لإدماج الفكر بمجمعه في مشروعها السياسي . فاحتكار الأيديولوجيا/ الفكر هو المدخل الضروري لنجاح المشروع السياسي لأيديولوجية الهوية في طبيعتها الإنتليجنسوية .

ومن هنا لا تنزع الإنتليجنسيا المصرية عن استخدام أية فكرة وتسخيرها كالمد للدفاع عن الهوية التي تبناها ، يستوى لديها في ذلك النظرية الماركسية أو الليبرالية ، أو أفكار التنوير والعقل والتطور والعلم .. فالعلم ذاته تستخدمه الإنتليجنسيا التنويرية كفضاعة ، ككسارت إرهاب تخيف به أعدائها وتوجد هم بموجه الاتهامات ، وتعلو من شأن هويتها ، وتبرهن على أهميتها وضرورتها .

وبنفس المنطق تتناول الإنتليجنسيا أى فكرة مطروحة ، لترنها مباشرة بميزان المصلحة ، لا العقل .. بمنطق سلطوى ، يعقب آثار الفكرة ، من حيث مدى تأثيرها على وضعها أو ، بالعكس ، وضع خصومها ، أثرها على توزيعات السلطة، وما قد تقدمه من امتيازات للبعض . وهو مسلك موجود بمختلف المستويات بين جميع أوصاف الإنتليجنسيا ، وليس الفئة المثقفة لحسب . وبالمقابل فهي بارعة في اقتصاص الأفكار التي تزيد مصالحها ، يستوى في ذلك أن تكون "محلية" أو "معمودة" ، فأفكار العقل الأوربية ذاتها تسرود هنا لتصب في قوالب المصالح ، ويجرى تشليلها بما يتناسب معها .

فيامتناء صمم الهوية المقدس ، تُستخدم جميع الأفكار الأخرى براححة تامة ،
للدفاع عن الصنم ، أو لمنع الأصنام المنافسة أو حتى تبرير أفعاله وأضييق المصالح
والخناعات السيامة ، بل والتفوذ الشخصي وملاهيته .

ومن هنا يتخذ الصراع الفكري في مصر مظهر صراع قيم أخلاقي مزيف ،
يدور حول الحدود الفاصلة بين أيديولوجيات الهوية ، حول التمجيد والإدانة ،
حول خدعة عملية الحشد وراء الهوية المرغوبة وزعزعة حشود الهوية الصنم وكل
فكرة أخرى من شأنها توجيه سهام النقد لأيديولوجية الهوية المختارة .

لهذا السب الجوهري - سيادة أيديولوجيات الهوية وإخضاع الفكر لها - لا
يوجد في مصر حتى الآن فيلسوف واحد ، ولا مجدد وحيد في مختلف العلوم
الإنسانية ونظرياتها ، ولا يوجد في هذه المجالات حوار حقيقي حتى داخل أسوار
الجامعة ، حوار علمي يدور حول مطالب الاتفاق المنهجي والقدرة التفسيرية .
لقد وصل الأمر إلى أننا أصبحنا نسمع عن أسلمة العلوم ، وهو توجه منقطع
النظر ، فشلت في مجرد التوصل للتفكير فيه أيديولوجية الهوية الفاشية أو النازية
نفسها .

وفي ظل هذا الوضع تنزوي الأعمال العلمية ، ولا تحظى بترحيب أو اهتمام
يذكر ، لا في المجال العام ، ولا حتى في أوساط الإنتليجنسيا ذاتها ، كما تدل
على ذلك صحفها ومجلاتها . فالمطلوب هو ما يمكن أن نسميه "الكلام من حيث
المبدأ" ، تلك الاسراتيجية العقيمة التي يمكن أن تصلح وصفا لكل ما قلناه عن
الأدلة ، والتي لا تنطلق من أي أفق منهجي ، بل وتفرض مثل هذا الأفق ،
لتنشغل بالإدانة والتمجيد ، في إطار معيها المحموم لوضع الفكر في القنينة الضيقة
للهوية ، فالكلام من حيث المبدأ هو كلام حول هوية الفكر ، لا مضمونه .

وبالنجاح في الأدلة تكون الإنتليجنسيا قد نجحت في بناء أيديولوجية لخبوية
تحتل المجتمع في الهوية ، والهوية في الدولة ، والدولة في النخبة حاملة الهوية ، في
دائرة مغلقة ، تكرر في النهاية سلطتها التابعة من وضعها الإداري والمعرفي معا .

رابعاً : أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية

سوف يستعرض هذا الجزء الطويل والأخير أيديولوجيتي الهوية الرئيسيتين في مصر : الوطنية والحاكمة (الإسلامية) ، بهدف الكشف عن منطقهما الداخلي وعلاقتها بوضعية فئات من الإنتليجنسيا المصرية ، والأزمة التي تعتمدها ، كما سيشمل محاولة أولية لتلمس مدى وجود اتجاهات موضوعية لتجاوز أيديولوجيات الهوية بمجملها ، بكل ما تنطوي عليه من تقليد ، لا للهوية فحسب ، بل للإنتليجنسيا التي تحملها ، والفكر التبريري الذي يكرسها ، ولجهاز الدولة .

أ - أيديولوجية الحاكمة

لا شك أن أيديولوجية الحاكمة هي أيديولوجية الهوية بامتياز ، فهي ، على خلاف الأيديولوجية الوطنية مثلاً ، لا تشير إلى واقع اقتصادي أو تاريخ ثقافي أو اجتماعي ، وإنما تنطلق من المطلق مباشرة ، من الكلام باسم الله ، لتبرر نفسها وتبرر مطالبها بإخضاع مجمل السكان لأحكامها ، وتدعى لنفسها أبعاداً عالمية فوق الجنس والوطن واللون والعرق .. وتبرر لنفسها أحقيتها وامتيازها ، بالقبض بفضل هذا الانفصال الجنري .

وفي تكامل واتساق مع اغزاياها الفكرية ، لا تستند أيديولوجية الحاكمة إلى دولة قائمة بالفعل ، وتقدم -- في صيغتها الراديكالية -- رفضاً مطلقاً لفكرة الدولة الوطنية في حد ذاتها .. ولكنها تظل أيضاً أيديولوجية متمردة في صيغتها الإصلاحية ، بقدر ما أنها ترغب في إلباس الدولة القومية ذاتها ثوباً إسلامياً عقائدياً عالمياً بطبعه ، وذلك كله على خلاف الأيديولوجية الوطنية التي تعاني مكدرات الموت منذ أن نجحت في بناء دولتها الوطنية المنحبة الأعمال ، على نحو ما سنرى .

وفي ظل الأزمة العميقة للإنتليجنسيا المصرية ، من المفهوم أن تصبح الهوية الحاكمة محور الصراع الأيديولوجي الراهن ، وأن تدفع أيديولوجية الهوية

الوطنية، المنهولة من عنف الصلحة ، إلى حائط اليكبي . وبدلاً من لعن "الزمن القرمي الرديئ" : سوف نحاول هنا أن نلقى الضوء على بنية هذه الأيديولوجيا وأقسامها المختلفة :

١ - تقوم أيديولوجيا الحاكمية بتحويل التقسيم الطبيعي للبشر إلى مؤمنين بعقيدة ما وكافرين بها إلى مبدأ مياسي ، وتُسقط طبعا فئة خير العارفين بها أو خير المبائين ، لتضمهم اسمياً إلى معسكر الكافرين ، لتخلق متاريس ثنائية بسيطة ذات طابع قتالي . ويرافق مع هذا التقسيم صياغة نموذج تربوي كامل ، يهدف إلى تمييط المؤمنين من ناحية ، وتمييزهم جسدياً "بالميلس" وسلوكياً "بمشرات القواعد التمييزية" ، فضلاً عن تعبتهم بعقيدة الحاكمية ، التي تتطوى أيضاً على تمييزهم بحمل الرسالة الإلهية "الصحيحة" في نظرهم ، وبالتالي إشعارهم بدرجة من "الاستعلاء" والتفوق الجوهري على البشر ، والاستغناء عن أية أفكار أو أيديولوجيا أو قيم أخرى ، ولابد الحاجة إلى التفاعل مع الواقع الاجتماعي اكتفاء بمهمة إخضاعه .

٢ - ومن هنا فإن أيديولوجية الحاكمية هي بالضرورة استراتيجية مiasmية تقوم على التكفير .. لا تقوم عليه في شن الحرب على الخصوم فحسب ، وإنما تقوم عليه في منطق الدعوة ذاته . وهكذا يقال للمرشدين للتجنيد في صفوف الحركة : أنت لا تصلي ، أو أنت متبرجة ، أو (وهو المهم) أنت وأنت لا تجاهلان في سبيل الله ولا تسعيان لإقامة شرعه .. إذن فأنتما كافران (المتطرفون يقولون) أو فاسقان (المعتدلون) .. ولكي لا تكونا كذلك عليكما أن تطيها الله (على النحو الذي أقول أنا به) وتفعلا كذا وكذا وكذا ، وخصوصاً أن تشركا في المهمة المقدسة (التي أقوم أنا بها) وهي إقامة حكم الله .

غير أن ثمة خدعة هنا .. فهنا المنطق هو في الواقع منطق سلطة ، ومنطق تجنيد مياسي ، ومنطق إلحاق جماعة ، يقسم على إرهاب فكري ، وليس مجرد منطق تكفيري . لأننا إذا أمعنا النظر في المسألة ، سنجد أن هذا المنطق لا معنى له

بالنسبة لغير المؤمنين أصلاً بالإسلام ، أو حتى بالنسبة للمؤمن غير المهتم ، سواء لامتلاكه لقناعات واضحة بالنسبة للدين ، أو لاندماجه في سياقات أيديولوجية مختلفة . هذا خطاب لا معنى له إلا بالنسبة لهؤلاء المؤمنين ، الراغبين بالفعل في الانتماء لفوية عقيدية نقية ، الحالرين ، الواقفين خارج النطاقات الأيديولوجية القائمة ، والباحثين أصلاً عن دور ومكانة . وهذا ما يوفره لهم خطاب التكفير ، إذ يمنحهم اتجاهًا وهدفًا ، و"يرجمهم" من حيرة فهم أزمة معقدة والتعامل معها ، والأهم من ذلك : يمنحهم ملطة .

٣ - ولكن عليهم بالمقابل أن يقدموا الطاعة والولاء ، طاعة الفقيه/ القائد السياسي ، الذي كان له فضل "تنوير" أذهانهم "بحقيقة الدين" وكشف "طريق الحق" لهم . وهذه الطاعة وهذا الولاء لا يقفان عند حد معرفة المبدأ ، وإنما يمتدان بالنسبة لأغلبية الأعضاء إلى مجمل ممارساتهم ، التي ترشحهم طبعًا للرقى في التنظيم . والسبب الأعمق لذلك هو أن أغلبية الأعضاء عاجزين عن تلك مفاتيح التفسير ، أي لا يمتلكون أدوات إنتاج وإعادة إنتاج الخطاب وفككه وإعادة تركيبه ، في حين أن آلية العمل السياسي/ العقيدى تتطلب باستمرار إعادة أدلة وفكا للظروف المتغيرة والتكتيكات السياسية ، بين المحرم والدفاع والتحالف والمهادنة ، بالإضافة إلى متطلبات نمو التنظيم وتوسيع مهامه .. وجميعها تتطلب - انطلاقًا من أيديولوجية الطاعة/ الحاكمة - إعادة تأويل أو "اكتشاف" للنص .

ومع ذلك ، يحصل هؤلاء الأتباع ، في مقابل الطاعة ، على اليقين بأنهم على حق ، بضمانة الفقيه/ القائد ، وبالتالي على إعادة إنتاج مستمرة للشعور بالسمو والتفوق الناتج عن ارتباطهم - عبر التنظيم - بالحقيقة المطلقة ، وبالتالي الحق في قيادة العالم ، والشجاعة في مواجهته ، وتجنيد أفراد آخرين ، يدينون لهم بلورهم بالطاعة ، ليكون لهم من الألوهية نصيب . وبصفة خاصة سوف يسهل عليهم - بقناعة مطلقة - أن يطالبوا غير المتعلمين ، الذين يقفون خارج هذه الآليات الخطابية تمامًا ، بالطاعة المطلقة والانصياع التام لمثل المبدأ ، للإتطيلجنسيا المطلقة

على "حقيقة الدين" .. حاملة مفاتيح الجنة ١١

٤ - وعلى المستوى السياسى يكون المطلب الأول لأيديولوجية الحاكمية/ الطاعة هو منح هذا المبدأ قدسية مطلقة ، ولكن والعبية ، بمنع نقده أو السخرية منه أو الخروج الصريح عليه .. لأن "حقيقته" لا تكمن إلا فى قدسيته ، ومن ثم فإن تهديد هذه القدسية يعنى حرمان الفكرة من تعاليها على أى فكرة أخرى ، وبالتالي ضرب الاستعلاء الواقعى لحاملى الفكرة .

ومن هنا ضرورة تكفير كل أيديولوجية أخرى ، كل ما هو علمانى أو شبه علمانى أو حتى معادٍ للحاكمية ، وفقا لتبريرات دينية . ولكن ليس بنفس الشراسة تجاه الجميع .. فتقد الحاكمية من داخل الإطار اللينى يمثل تهديدا أكبر من نقدها من خارجه ، بالضبط بسبب وجود أرضية مشتركة ، كقيلة بحرمان قادة وجيش الحاكمية من احتكار الكلام باسم الإسلام كأيديولوجية سياسية ، وبالتالي نفى مرور وجودهم ، وإشاعة الاضطراب داخل المعسكر الحاكمي^(٧) .

أما مواجهة العلمانيين الصرحاء فمسألة تأتى فى الدرجة الثانية من أولويات الصراع الأيديولوجى ، ويتم بصفة خاصة بإطلاق نار التكفير على من يعادون عنهم الحاكمية صراحة ، والأهم من ذلك ترسيخ القناعة بين أتباع الحاكمية والجمهور بعدم جواز الحوار مع هذه "الأيديولوجيات الكافرة" ، أو مناقشتها أو الإطلاع عليها . ومع ذلك فنار التكفير - المدعومة بالعنف المسلح أيضا - لن

(٧) لذلك حرص الحاكميون ، بدءا من عبد الصبور شاهين وانتهاء بمحرم مقهور فى مجلة "الحقيقة" ، على نسبة نصر حامد أبو زيد إلى الماركسية زورا .. مضيقين أيضا أنه بذلك لا يحق له أن يتدخل فى مناقشة "المسائل الإسلامية" ١١ وبناء على ذلك يتم إقصاء نصر حامد أبو زيد خارج ثقافة الإسلام التى تسمى بها الحاكمية ، ويصبح عدوا من الدرجة الثانية ، ويتم حماية الأتباع والأمناء من "الأكاره المندمسة" ، حيث أن المطلوب منهم ليس قراءة أعمال نصر أبو زيد ولا حتى تنقيدها والرد عليها ، وإنما المطلوب منهم الانضاع بموقفه السياسى الذى وضعه فيه مفكروهم ، لإحكام التصويب الأيديولوجى ضده وإطلاق نار التكفير .

تطلق بتركيز إلا على الأيديولوجيات العلمانية التي تنجح في اجتذاب جمهور محرم من الإنجليجيسيا ، ومن ثم تهدد بسحب البساط من تحت أقدام تنظيمات الحاكمة . والأولوية هنا أيضا تكون للمصدر الأقرب ، أصحاب أيديولوجيات الهوية المضادة ذات الطابع المشابه : النخبوي/ الثولتي .

ومن هنا نفهم لماذا كان عداء الإخوان لحزب الوفد العلماني شديدا ومتواصلا ، في حين وصلت علاقتهم بالأحرار المستورين ، الذين لم يكونوا أقل علمانية ولكن المحرومين من الشعبية وسط صفوف الإنجليجيسيا المصرية ، إلى حد التحالف أحيانا .

• - غير أن سيادة أيديولوجية الحاكمة/ الطاعة تتطلب أيضا - بحكم كونها "الحقيقة" الوحيدة ، لا تصالها بالطلق - تصفية الساحة الأيديولوجية تماما من كل أيديولوجية أخرى ، وهو ما يجري ببساطة عن طريق توحيد كل الأيديولوجيات الأخرى بوضعها معا في مبدأ هوية سلبية مضادة ، تحت مقولة الجاهلية . وإذا كانت هذه الكلمة لا تستعمل كثيرا الآن ، فإنها موجودة بكامل مضمونها في فكرتها العملية المقابلة ، لفكرة "المؤامرة العالمية ضد الإسلام" . وهكذا يجري تبسيط كل الأيديولوجيات الأخرى ووضعها معا في "قفة" الجاهلية/ المؤامرة ، أي النظر إليها ، لا من حيث مضمونها ، ولكن من حيث هي معادية للحاكمية ، أي كمبدأ هوية سياسي مضاد . ليس لأي منها تميز خاص ، لأنها ليست سوى أشكال مختلفة "للمؤامرة العالمية" لا غير ^(٨) .

وبالتالي ليست هناك أية أيديولوجية سوى الحاكمة ، لأن الجاهلية ليست في

(٨) ومن هنا يتبع في أوساط الحاكمين اتهام النظام الناصري مثلا بأنه نظام عميل لأعداء الإسلام ، ألقوه لغرض واحد هو تصفية "الإسلام الحق" ، فقط لا غير . كذلك قيل مؤخرا أن نصر حامد أبو زيد عضو في المؤامرة العالمية ضد الإسلام ، دوره هو إدخال البلبلة في عقول المسلمين (أي الحاكمين) .. الأمر الذي يعني أنه هو نفسه لا يؤمن بالفكره ! وبالتالي فلا داعي طبعاً لمناقشتها !!

الحقيقة سوى حاكمية مقلوبة ، أى رفض إيجائى المظهر لفكرة الحاكمية . والساقا مع هذه الاستراتيجية يقال أيضا - المتطرفين بالذات - أن الجاهلين يفهمون الإسلام كما يفهمه الحاكميون تماما ، كل ما فى الأمر أنهم يرفضونه لأنهم أشرار ، أو لأن نفسياتهم منحرفة ، أو لأنهم يكرهون الحق ، وبالتالي فهم لا يمكنون أية أفكار أصلا ، لأن أفكارهم ليست سوى أغشية مختلفة متنوعة لرفضهم "للحق" ، وبالتالي يصبح المطلوب ليس مناقشة الأفكار ولكن الكشف عن "حقيقتها التأمرية" على الإسلام ، وتعمية "النفوس المريضة" للمدافعين عنها !!

٦ - غير أن التكفير ، بوصفه أساس استراتيجية الحاكمية ، ليس مجرد أداة دفاع ، بل أيضا أداة هجوم ، بل الأداة الجوهرية لتحقيق الوجود والفاعلية . لمواجهة الإيمان للكفر هو المظهر الضرورى لوجود الحاكمية على الساحة السامية العامة ، بالضغط لأنها أيديولوجية مجردة . ومن هنا ميل الحاكمية إلى صناعة صورة أعدائها والتهويل من شأنهم وخطورهم ومنحهم أهمية جوهرية . فموضوع "البابية والبهائية" الذى انفجر منذ سنوات ، وبعده موضوع "آيات شيطانية" (رواية سلمان رشدى) سرعان ما استقطبت جهودا رهبة للحشد والتعبئة والرد والشتم ، حتى ليخيل للسامع أن الموضوع - الذى لا يعرفه أصلا - وصلت خطورته إلى حد كفيل بمحو الإسلام محو من الوجود !!

كذلك فإن أعمال التكفير والقتل للمخالفين - بدعوى "الردة" - تلقى من الحاكمين تلمذا عظيما ، يدل على مدى تعطش أشداقهم للدماء ، ليس كعيب أو المحراف ليهم ، ولكن كأمر طبيعى يتسق مع مبدأ سلطوى عنيف مكظوم ، تمثل له هذه الأحداث جوا للتنقيس ، ورمزا للسلطة المنشودة ، فضلا عن دورها فى خلق "أبطال" يتفق وصفهم مع الشراسة الحاكمية المميزة .. فالقتل سلطة ، بل هو أعلى سلطة وأقوى مظهر لسلطة الدولة .. احتكاكها لحق الحياة والموت . والقتل أيضا هو الصورة المثلى التى تتجسد فيها ثنائية الكفر والإيمان ، فى أقوى ثنائية طبيعية : الموت / الحياة.

ومن هنا لا تصبح استتابة الكافر نهاية المطاف .. فلا يد من مزيد من التكيل، بل وتشير الوقائع إلى أن الخضوع لمنطق الاستتابة يقدم لهم ضحية ضعيفة تنجح لهم التفتن في التكيل .. وهذا درس للمستقبل .

هنا تكتمل نظريا وواقعا أدلة الإسلام^(٩) في مفهوم الحاكمية الحديث ، أي يكتمل إدماج الهوية بالدولة بالنخبة الإبتليجستوية حاملة مفهوم الهوية الإسلامية السياسي ، ويستكمل مفهوم الهوية الإسلامية بنيتة الأيديولوجية القمعية .

ومع ذلك ، فهذه الصلاية التي تبدو بها أيديولوجية الحاكمية ليست سوى صلاية ظاهرية ، صلاية سور حجري لا تكمن خلف أية تحصينات ولا مواقع استراتيجية ذات أهمية .. وهذا بالضبط ما يجعل الحاجة ماسة للدفاع المستميت عن هذا السور ، فهو خط الحياة والموت ، الوجود والعدم .. لاستراتيجية ليس لها من مضمون سوى الهوية .. الهوية في حد ذاتها ولذاتها .

١ - ليست الحاكمية سوى أيديولوجيا حديثة جدا من أيديولوجيات الهوية ، فمهما قيل عن استقائها من تراث تجربة عمرها ألف وأربعمائة عام ، أو انتمائها لتراث من "السلف الصالح" من غلاة الخطابلة ، فإنها تدور وجودا وعندما حول المفهوم الحديث للدولة ، وفي أقصى أشكاله تدخلية أيضا .. الدولة كجهاز إداري مجرد ، يمارس رقابة شاملة على السكان بوصفهم أفرادا ، "دولة الشعب" ، التي أصبح اسمها دولة المؤمنين أو الدولة الإسلامية في كتاباتهم . مهمتها التصدي للغرب ولإسرائيل ، وفقا للأطروحة القومية التقليدية ، وإقامة "العدل" وفقا لأيديولوجيات الإصلاح الاجتماعي .. وغير ذلك من المهمات التي تفرض جميعا

(٩) ولعل هذه النية التي فرغنا من شرحها تلقى الضوء على مقاصد عادل حسين من القواحه البريء المظهر بوجه كلمة Ideology إلى كلمة "عقيدة" .. إذ بذلك يتمحي القارق بين الفكرة (الدين) وبين تحويلها لأيديولوجية سياسية ، أي ليصبح الإسلام هو الحاكمية والعكس ، كما تصبح العلمانية ومذاهبها أدبانا مخالفة (أي كالفرة) ، فتمسح بحورية الفعل السياسي حول مفهوم الهوية الدينية .

وجود آلية البيروقراطية الحديثة والفرد الحديث . ومن ثم فهي تتطلب إدارة مجمل الجهاز المعقد للدولة الحديثة بمختلف آلياتها ، وبالتالي الوقوع في "مستقع" غير إلهي بالمرّة ، يتمثل في مجمل الصراعات والمصالح الواقعية التي تغيب غيابا تاما عن أفق المبدأ المجرد . وبمجرد طرح هذه المشكلات الواقعية سوف تظهر حاكميات عديدة (بل هي موجودة منذ الآن على نحو ما سنرى) ، تعبر كلها وبشكل متافض عن "إرادة الله" !!

إن دولة قمعية للغاية ، واسعة الصلاحيات بشكل مهول ، مثل دولة الحاكمية ، لا يمكن أن تتركها الطبقات الاجتماعية الأساسية تمارس سلطتها من موقع الاستملاء المطلق دون تدخل قوى ، بكافة أشكال التدخل ، لتحويل دفة "إرادة الله - الدولة" لصالحها ، بما في ذلك استخدام مختلف التفسيرات الفقهية الممكنة ، بل ولا يمكن في الواقع تصور ممارسة هذه الصلاحيات بغير إثارة مجمل التدخلات الاجتماعية التي تتيح لآليات التدخل البيروقراطي أن تعمل .

وليس لأيديولوجية الحاكمية سوى طريقين في التعامل مع هذا المأزق ، فإما أن تعيش على هامش الحياة السياسية ، وترفض الخوض في المشكلات الجوهرية التي من شأنها تحطيم وحدتها ، وتؤكد وتعيد التأكيد على وحدة مبدأ الحاكمية - ومثال ذلك الأطروحة القطبية (أطروحة سيد قطب) - وبالتالي تركيز الجهود على مسألة الإطاحة بالدولة من الخارج ، ومن هامش الحياة السياسية..

وإما أن تندرج في النشاطات الاجتماعية والسياسية وتبدأ في تحديد مواقفها، وتحاطر مع كل نجاح جديد بتفتيت وحدتها بالخلافات المنارة حول المشكلات الواقعية .. وهو طريق الإخوان ، الذين ما زالوا يتحركون بحسن شديد من أجل تركيز الدعاية حول المبدأ العام ، وتنحية الخلافات العملية جانبا ، وإظهار هذه الخلافات ، لأنصارها قبل أعدائها ، على أنها مجرد خلافات في الرأي حول أفضل سبل "خدمة الحاكمية" .

وفي مواجهة عناصر التشتت ، ثمة عمل مستمر لخلق الشعور بالهوية من

خلال العديد من أنماط الملابس والسلوك والآداب . ولكن حتى هذه نفسها سرعان ما تفقد فاعليتها السياسية ، بالضغط بقسدر انتشارها .. فمن وراء "الحجاب" المنتشر في أوساط "المرأة المسلمة" تتصاعد التمردات ، وترقى إلى صياغة تفسيرات فقهية تبني بعضها من مطالب تحرير المرأة .. وهذا فقط على سبيل المثال .

٢ - ومع ذلك ، فهذه الحاكميات لا تقف في فراغ اجتماعي أو تاريخي ، وإنما هي التعبير الحي الحاضر عن أزمة التحول التي تمر بها الإنتليجنسيا المصرية ، منذ سقوط عهد الرشوة الناصرية للإنتليجنسيا بالوظائف والرفق السريع في جهاز الدولة وفرص التعليم . بينما تقلص جيش الإنتليجنسيا الإسلامية بشدة مع نجاحات النظام الناصري ، ليقصر على الفئة القليلة التي هُزمت في معركة السلطة مع "الضباط الأحرار" ، عاد ليعومع بشكل متزايد مع تقلص الرشوة الناصرية ، والتخلي العملي عن قصوريات شعار الهوية الوطنية مع الهزيمة ، لتؤول قيادة أيديولوجية الإنتليجنسيا: الهوية - الدولية - النخبوية ، إلى التيار الإسلامي الحاكم .

لقد ناءت الدولة الوطنية بأعباء هذه الإنتليجنسيا ، واندلجت في اتجاه تخفيض الرواتب فعلياً (بالتضخم) وتقليص تعيين الخريجين ، برغم أنها ما زالت تتحمل أجور عدد والفر من الزائدين عن حاجة العمل . ليس هذا لحسب ، فالأكفاء لا محل لهم وسط هذا التراحم الهائل .. والانفتاح ، أي التحول نحو آليات السوق ، فتح الباب أمام تعويض الأجور المنخفضة بالفساد .. والطبقة الصاعدة "الجديدة" ، التي أُشير لإرهاصاتها منذ منتصف الستينات ، من رجال الأعمال ، انشغلت وقتها طويلاً بزمج أقدامها ، غير ملتفتة للمسخط المزاعم في هوامش الإنتليجنسيا المصرية .

٣ - وفي ظل هذا الوضع انطلق مسخط ما يمكن أن يسمى "الإنتليجنسيا الربة" التي تعيش في الإحياء العشوائية ، أو القادمة من الريف ، لتعاني جوا

معتبرا لا يشير بمستقبل ، في حين أنها ما زالت تشعر بتميزها في مجتمع ما زالت تغلب عليه الأمية ، خصوصا في المناطق التي وفدوا منها ، وتشعر بالطبع وطأة تؤثر بالغ بين طموحاتها - المبررة في نظرها - وبين واقعها .

ومن الطبيعي أن تؤدي الحياة الاجتماعية الهامشية التي يعيشونها إلى الخروج على "الأعراف السياسية" ، على مجمل المسلمات التي استقر عليها المجتمع السياسي الذي نجا من السقوط في مستنقع الهامش . ليس حمل السلاح في مواجهة السلطة بأمر غريب عمن يعيشون بالذات في الأحياء العشوائية ، حيث تقيب فعليا سلطة الدولة ، وخدماتها أيضا ، وحيث الخروج على القانون عرف يوميا بممارسة جميع المهمشين من سكان هذه المناطق . والتكفير هنا يصبح أمرا طبيعيا .. فهو لا يعنى أكثر من رفض مكثف لوضع "كافر" بطبعه .

وثمة طبعين مختلفين من أيديولوجية التكفير الراديكالي تبعا من هذا الوضع .. الأولى هي الطبعة الانعزالية (على غلط جماعة التكفير والهجرة) ، حيث تصبح الهامشية الاجتماعية مقدمة في حد ذاتها ، ودليل طهارة وبقاء ، وحيث يمكن بناء مجموعة القيم وأنماط الحياة التي تتسق مع النزعة الانسحابية المتطرفة .. ويصبح الإخلاص لمبدأ الحاكمية المجرى ، وبغير أى إحكام اجتماعي وسياسي يذكر ، أمرا ممكنا . ومن هنا يصل التكفير إلى أقصاه ، ليشمل ، ليس الدولة والمجتمع فحسب ، بل أيضا الطبقات الأخرى من الحاكمية .

أما الطبعة الجهادية فتزقي بأفئها إلى الانطلاق من الهامش للاستيلاء المباشر على السلطة ، وإقامة الدولة الإسلامية بال العنف في مواجهة "الطاغوت" . وهي في استراتيجيتها هذه ليست في حاجة إلى تكفير المجتمع ، فيكفيها تكفير الدولة وتكفير كل أيديولوجية سياسية أخرى ، رامية إلى الاستيلاء على هذا التركيز المائل للتنظيم والمال والسلاح ، المسمى جهاز الدولة ، والاستفادة منه في عسكرة المجتمع والاندفاع نحو أوهم "أسلمة العالم" بالقوة .. ومن هنا فهي خالية ذهن ثامنا من مسألة إدارة المجتمع وتناقضاته .. فذلك أمور تخص المستقبل .

ومن خلال هذا الموقع المتطرف على هامش المجتمع تستمد أيديولوجية الحاكمة (وما لى ذلك الجناح المعتدل) ثقلها السياسي المباشر ، كأيديولوجية إنجليسوية .. فمن خلال الإرهاب ينتزع الجناح المعتدل ذاته التنازلات من النظام لصالح الإنجليس غير الرثة التي تختبئ في جدران النقابات المهنية مثلا .. ناهيك عن "المبادرات" الحكومية لتنمية الصعيد وإصلاح الأحياء العشوائية ، والتي لا تجد دافعها الأساسي سوى في الإرهاب تحديدا .

إن مبدأ الحاكمة بالشكل الكامل الذي وصفناه هو تضاج هذه الإنجليسما الرثة ، التي تعالي الآن من مشاكل أمنية هائلة في مزاولة نشاطها ، والتي تعاني فوق ذلك من تقلص تدريجي لعضويتها ، بسبب التكلفة البشرية العالية ، وبسبب الفرص الجديدة التي أتاحت للإنجليس خارج مسار جهاز الدولة أصلا ، في القطاع الخاص الجديد ، وفي العمل لدى الدول العربية ، وبالتالي تراجع الرخص المطلق للنظام بالنسبة لها . إن الحاكمة الراديكالية لا تعمل لها سوى في قلوب المهشين .. ومن هنا فشلها في اجتذاب أية فئة أو طبقة اجتماعية رئيسية لمشروعها . وأقصى ما يمكن أن تأمل فيه أن تشارك في كمكة السلطة مع الجناح غير الراديكالي في حالة اضطراب هائل للنظام السياسي . ولكن حتى هذه الحالة "المتفائلة" ، لن تكون سوى حالة انتقالية ، حيث سيتطلب الأمر "دجها" ، بمسكين إسلامي هذه المرة ^(١٠) ، على يد الجناح الأكثر قوة وفاعلية سياسيا واجتماعيا : الإخوان .

٤ - ذلك أن "الإخوان المسلمون" حركة سياسية وثيقة الصلة بأجنحة من الطبقة المالكة ، ومن ثم بالنظام ، وبالدولة الوطنية من حيث المبدأ . فاللدولة الإسلامية التي ينتظرها الإخوان ليست دولة أمية ، ولا عالمية ، وإنما هي الدولة القائمة ذاتها مع صبغة إسلامية قوية بلرجة أو بأخرى . فأيديولوجية الحاكمة هنا ، بعد التخلص من الجناح المسلح ، جرى تكييفها وإعادة دمجها لى

(١٠) وهم في الحرس الثوري الإيراني أسوة حسنة !

الأيدولوجية الوطنية ، ولكنها تظل مع ذلك أيديولوجية تكفير -- بدرجات مخففة لا تشمل المجتمع ككل ولا الدولة -- تعمل على احتكار الساحة الأيدولوجية تدريجيا ، وتجهد في ابتكار "الحلول الإسلامية" للمشكلات المعاصرة ، والتسلل في صفوف النظام في محاولة للاستيلاء عليه تدريجيا من الداخل وفرض وجودها . ومن خلال أيديولوجية الحاكمية القمعية تستطيع أن تهيب الطبقة المالكة فرصة للاستمرار في السيادة ، ولكن تحت قبضة الإخوان القوية .

غير أن القيمة الحقيقية للحاكمية الإخوانية تكمن في كونها الرابط الممكن بين الإنتليجنسيا الساخطة والطبقة المالكة ، ليس فقط عن طريق الوعود الإسلامية بالعدل القائم على الحرية ، ولكن أساسا بتورها المنتظر في أى اضطراب سياسى هائل ، حيث مستهزح إليها الطبقة المالكة بمجعلها طابئة العون ، والسيطرة على انفجار الجماهير تحت شعار الإسلام ، وتصفية الجناح الجهادى بعد مدة تطول أو تقصر ، واستعادة النظام ، وتأكيـد "هية الدولة" في مواجهة "الفوضى" .

إن الإخوان أنفسهم بسبب شبكة المصالح الضخمة التى بنوها من حولهم ، لا يقلون عن النظام رعبا من انفجار قبيلة الهوية الإسلامية ، ومن كم السخط والفضب الكامن خلف شعاراتهم هم أيضا . فهم الحاجز الأخير .. ولكنهم أيضا ملغومون من الداخل ، فصفوفهم تحوى عناصر متمردة من أجل المبدأ ، تطمح إلى حكم الإنتليجنسيا الخالص باسم الله ، وسوف تطمح أكثر فأكثر وتزداد راديكالية في حالة تدهور الأحوال أكثر فأكثر ونجاحها في ضم قطاعات من الجماهير الساخطة . ومن هنا أهمية شبكة المصالح فى الخارج والداخل التى تسهم فى تهدئة بعض قطاعات الإنتليجنسيا الإسلامية . هذا كله بالإضافة إلى مخاوف الإخوان من الضمام الطبقات الأوسع المضطهدة إلى الحركة ، لتبدأ فى المطالبة بتصحيحها فى كعكة الحاكمية وتهديد الطبقة المالكة وتقديم تفاسيرها الخاصة للعقيدة .

ومن هنا فالإخوان مضطرون بشكل أو بآخر لدعم النظام الذى يريدون

الامتلاء عليه ، برفض تكفيره ، بتهنئة الإنتليجنسيا ورشوتها بمعرفتهم ، بتوجيه السخط إلى أيديولوجيات الهوية المنافسة وحدها ، بإقناع الجمهور الحاكمى بحسوى التحرك فى إطار النظام ، بالاشتراك فى الألعاب النيابية . وهو ما قد يصل إلى ذروته فى إيلاخ "السلطات" بشنون الجماعات الراديكالية التى تتصل بهم ، وتبترهم .

غير أن هذا الدور إذا تم منه على استقامته سوف يؤدى إلى إلقاء الإخوان تميزهم ، وقدرتهم على اجتذاب السخط على النظام والتحكم فىهن والتسليم عمليا للراديكاليين باحتكار أيديولوجية الهوية الحاكمة ، وبالتالي فقدان دورهم ، دور البديل ، وتقليص نفوذهم إلى حد مساو لنفوذ الوفد مثلا ، كمجرد جناح من أجنحة الطبقة المالكة ، فضلا عن إمكانية التخلص منهم بسهولة ، نظرا لانتهاء دورهم الموضوعى . ولكن هنا يمكن أن يحدث أيضا إذا ما استطاع النظام استيعاب قطاعات أكبر من الإنتليجنسيا ودعجها ، وتخلص من الجناح الراديكالى .

لذلك ، فالإخوان مضطرون أيضا لدعم الإرهاب ، تخريبيا للنظام وللمطبقة المالكة من عواقب تجاهل مطالب الأيديولوجية الحاكمة الراديكالية ، وانتزاعا للمكاسب على أساس دورهم الممكن فى سحب البساط من تحت أقدام الحاكمة الراديكالية ، وإلا لفقد الإخوان مبرر وجودهم بالنسبة لشبكة مصالحهم وعلاقاتهم بالطبقة المالكة .

لالإخوان إذن ليسوا على استعداد لتحمل أيا من تكلفة دعم الإرهاب أو دعم النظام للنهاية ، وليس أمامهم سوى تحقيق توازن ما بين الخطتين المتناقضتين ، والتحرك بحذر وعشية ، إلى أن تدفعهم الظروف دفعا نحو مهمة إنقاذ النظام من طوفان الهوية الحاكمة وقمع الإنتليجنسيا الثائرة ، بما فى ذلك جنودهم هم .

إن الإخوان يرتبون أوضاعهم منذ الآن للاندراج فى النظام العالمى الجديد ، ويتصلون بالقوى المهمة فيه ويطمنونها ، ويعقدون الصفقات السياسية والمالية .

فالمشروع الأسمى الوحيد الممكن في ظل النظام العائلي هو الإتفاق على "نشر الدعوة"، أما إعالة جيش الإنجليس الذي يعلو آماله عليهم ، فقد أصبح في عداد المستحيلات .

ب - الأيديولوجية الوطنية

إذا كانت أيديولوجية الحاكمية تسعى إلى بناء دولة عقائدية ، فإن الأيديولوجية الوطنية قد أسستها دولة قامت بالفعل . ومهما كان ادعاء هذه الأيديولوجية بأنها تتحدث باسم قومية تأسست في أعماق التاريخ السحيق ، مصرية كانت أو عربية ، فإنها ليست سوى مفهوم حديث جدا تشكل في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي على أبعد تقدير ، وانطلق يتغلغل في أحشاء المجتمع في صيرورة طويلة وشاقة مدعوما بقوة الدولة وأجهزتها . وفي خلال هذا الزحف أخذ في ابتلاع عديد من المفاهيم داخله ، لعل أهمها العدالة الاجتماعية ، وأخذ يغير من أسسه الفكرية ، حتى حط أخيرا على مفهوم يسمى الخصوصية ، بعد أن كان يكلّم عن اللغة والتاريخ أو النيل وروح الشعب الفرعونية أو العربية . والحال أن الأيديولوجية الوطنية ، مثل زميلتها الحاكمية ، ليست أكثر من أيديولوجية هوية مرفوعة إلى المستوى السياسي . ولأن المستوى السياسي يلدور في النهاية حول جهاز مركزي واحد ، هو جهاز الدولة الحديثة ، فلا بد وأن تتعرض اللغة والتاريخ وروح الشعب والخصوصية والنيل وأى مفاهيم أخرى لعملية تسميط وعزل ودمج واستبعاد لتحويل الهوية الوطنية إلى كيان بسيط واحد وحيد الجانب ، أى لإقامة إله الهوية ، أى أدلة الوطن .

فالهوية المصرية تفرض أن ما يجمع النوبي والصعيدى والشرقاوى والسكندري وماكن الواحات أيضا ، أعشق مما يفرقهم ، في مجال الخصوصية الثقافية بالذات ، فتجاهل فوارق اللغة (اللهجة) والعادات والتقاليد والمعتقدات ، بالإضافة طبعا للفوارق الطبقية ، والفوارق الاقتصادية والاجتماعية المحلية . هي

بالمقابل تدعى أن ما يفرق السكندري عن الطرابلسي (الليبي أو اللبناني) ،
والنوبي عن الإثيوبي والقاهري عن الدمشقي مثلا ، أعمق مما يجمعهما ، وهو
بالطبع ما تعترض عليه أيديولوجية الهوية العربية التي تؤكد على العكس (بامتناء
الإثيوبي طبعاً) .

والمسألة طبعاً ليست مسألة نظرية ، إذ لا يوجد أى أساس نظري يُذكر
لتحديد ما هو "أعمق" وما هو "أسطح" ، الذي يجري افتراض الهوية المركبة على
أساسه .. المسألة مسألة فعل سياسي ، مسألة إنتاج للهوية يجري تصويره على
أنه اكتشاف ، على غرار ما يحدث في الهوية الحاكمة الإسلامية .. ولكن هذه
المرة عن طريق جهاز الدولة .. ليس بالعلم والنشيد فحسب ، ولكن باختيار لغة
رسمية ، ولهجة شبه رسمية (القاهرة) تروج لها القنوات "القومية" ، وبالمناهج الموحدة
في المدارس والتربية المشتركة في الجيش ، وبخلق الرموز المختلفة ، بما فيها الفرق
الرياضية شبه القومية ، والتمثيل الخارجي القومي ، وقيل كل شيء بالواقع المستمر
المتمثل لجهاز الدولة الحديثة ، الذي بدأ بالاستيلاء على حياة المدن ، فهدم أسوار
الحارات والأحياء والمدن ، ووضع التنظيم المركزي لأمر الصحة والنظافة
والمرور ، وتغلغل ذلك تدريجياً في حياة الريف أيضاً (لم يشعر الريف المصري بوقع
الدولة الحديثة القسوى في مسام حياته إلا في مرحلة متأخرة ، حتى أن بعض
المصريين الريفيين يقولون بحس تاريخي سليم أن عبد الناصر هزل أنشأ "مصر" .
ومن خلال هذا كله تصبح قرارات جهاز الدولة وتعاملاتها الخارجية ونظم
جماركها وضرائبها وتنظيماتها جزءاً لا يتجزأ من حياة السكان اليومية .

ومن خلال هذا التميّظ ينشأ مفهوم المواطنة ، الذي لا يتأكد من خلال هذه
الآليات فحسب ، ولكنه يتولى إلغاء واستبعاد الخصوصيات الأخرى ويدفعها إلى
المزخرة ، أو يدفعها في نشاطاته (مثل تقديم خدمات دينية) ، لتصبح "الخصوصية"
الوطنية المصنوعة هي الهوية السياسية الوحيدة ، وينتقل الباقي إلى مجال الفلكلور .
وهكذا فإن الخصوصية الوطنية هي حرب ضد الخصوصية ، بما في ذلك اللغة

والثقافة والتاريخ .. حرب سياسية تهدف إلى خلق ولاء مياسى لجهاز الدولة الوطنية .

٢ - وقد لعب الجيش بالذات ، أساس الدولة المصرية الحديثة ، دورا جوهريا فى إنشاء مفهوم الهوية . وليس صدفة أن إبراهيم باشا قائد جيش محمد علي هو أول مياسى يتكلم عن قومية عربية أثناء فتوحاته ، فالحروب الوطنية هي المظهر الأقصى لأيديولوجية الهوية الوطنية .. لأنها الممر الحديث للضم والإخلاق ، ولأنها ترفع الولاء المياسى للهوية إلى مستوى الوجود المحض : الحياة والموت .. المخاطرة بالحياة وقتل الآخرين . وهي تفعل ذلك ليس عن طريق الحرب ذاتها فحسب ، بل عن طريق ما يسمى العقيدة القتالية التي يجرى حشو أذهان الجنود بها .. وفكرتها الأساسية ، أيا كانت أشكالها ، هي رفع الولاء الحسى "الطبيعى" الذى يربط الفرد بأسرته وأصدقائه وعشيرته إلى المستوى المياسى ، إلى مفهوم "الوطن" ، الذى يتحد بتصور "جهاز الدولة" ، الذى يصبح الممثل الرسمى الوحيد للأسرة والأصدقاء والعشيرة .. الذين جرت أديجتهم .

ولكن الوطنية لا تتوقف فى استثمارها لما هو إنسانى عند هذا الحد ، حد الحصول على ضريبة الدم ، ولكنها تعيد استثمار ضحاياها ، فإما أن تستخدم الدماء فى أحوال المذبحة فى طلب مزيد من الدماء للتأثر من الأعداء ، وإما أن تستولى على شجاعة وكرامة الجندى وتجري لها تحويلا أيديولوجيا لتصبح تعبيرا أو مظهرا "لأصالة الشعب" و"معننه" و"عظمة أخلاقه" و"حيوية الأمة" و"شجاعته" و"كرامته" ... الخ . أما وقائع الفرار والخوف والاضطرار من إراقة الدماء فيجرى قمعها أولا وإخفاؤها ثانيا . وهكذا يصبح الجندى - الإنسان - الفرد العيى مجرد "ممثل" للشعار ، للأمة .. أى للدولة ، مثله مثل الزى الذى يلبسه سواء بسواء ، وكذا القماشة التي يرفعها علما .

غير أن الاستثمار الأساسى الذى قامت به الأيديولوجية الوطنية فى الأربعينات هو امتيازها على مفهوم العدالة الاجتماعية .. ففى إطار ما سمي

الوطنية المصرية نسبت - كما قلنا من قبل - كل مشكلات الفقراء المضطهدين إلى مشكلة الأجانب وسيطرتهم على البلاد ، وما سمي نهبا واستنزافا ، وهو ذات الاتجاه الذي اخترع بعد الاستقلال مفهوم "الاستعمار الجديد" وهيمنة الاقتصادية العالمية ومجمل أفكار "نظرية التبعية" ، ونسبة كل المشكلات لهذا العدو الخارجي الشر . ولكن هذه قصة أخرى .

٣ - والأيديولوجية الوطنية لا تؤدج بهذا التجريد وحده ، ولكن بالتقسيم/ التكفير أيضا .. فأى ولاء سياسي على أساس طبقي أو ديني محظور ، وسيف "الحياة الوطنية" مرفوع دائما على الرؤوس .. هذا بصفة عامة ، ولكن في مصر -- وربما في غيرها من بلاد العالم الثالث -- أخذ القمع الوطنى أبعادا هائلة ، لأن الهوية الوطنية ، كمبدأ أساسى ، التحمت بمشكلة جهاز دولة ما زال تحت الإنشاء والتوسيع .. ومن هنا شغل مفهوم "الحياة الوطنية" كل خروج على الخط السياسى الرسمى للنظام ، وهو ما بلغ ذروته فى الدولة الناصرية ، التى حجمت من نفوذ الطبقة المالكة المنفتحة بالضرورة على الرأسمال العالمى ، واستثمرت الطبقة الإلتيجنسوية للهوية المصرية إلى أقصى مدى ، بما فى ذلك بعدها العربى أيضا .

إن كل التكفير الوطنى (والدينى أيضا) الذى غارمه الأيديولوجية الوطنية ضد الحاكمية إنما يرجع بمجمره ومفاهيمه إلى المواجهات الدعوية بين الإخوان والضباط الأحرار ، فى أعوام ١٩٥٣ و ١٩٥٤ و ١٩٦٥ ، فالحاكميون عند الوطنيين عملاء ، لدول النفط بشكل مؤكد ، وللولايات المتحدة على الأرجح ، وإسرائيل على امتحان^(١١) !! وفى الصياغات الأكثر احتشاما يكونون عملاء "بشكل موضوعي" "لأعداء الوطن" ، يخدمون عمليا مصالح "أعداء الشعب"

(١١) كتب أحدهم فى روز اليوسف منذ بضعة شهور (من تاريخ نشر المقال) متسائلا عما إذا كانت توجد وثائق عن علاقة تيلز الحاكمية بالروساد . وقد سبق للنظام الناصرى أيضا أن اتهم تنظيم ١٩٦٥ الإخوانى ، بقيادة سيد قطب ، بالعمالة للحلف المركزى والاتصال بالروساد .

(حيث أن ثمة تقليد للتوحيد بين الوطن والشعب يرجع إلى الأربعينات) !!

وهناك أيضا التكفير الديني ، باتهام الحاكمين بالخروج عن شيء يعتبرونه هم "صحيح الإسلام" يتميز بالتسامح الديني وبالوطنية أيضا . غير أن هذه التكفيرات جميعا آلت فكريا ، بعد أن قدح الوطنيون أذهانهم ، إلى اتهام الحاكمية بأنها أصلا "أيديولوجية مسعردة" ، لا تتفق مع "أخلاق الشعب المصري" و"تسامحه" ، والمقصود بالذات "وطنية" ، وبأنها ذات أساس قبلي متخلف .. متجاهلين في ذلك كله الأساس "المصري جدا" لحسن البنا وسيد قطب ، وجملة الأتباع القادمين من صفوف "الشعب المصري الأصل" ، بل ومتجاهلين أنهم هم - أي "الوطنيين الأصلاء" - أصحاب الطبعة الأولى لأيديولوجية الهوية التخريبية التكفيرية ، أي أيديولوجيتهم الوطنية ذاتها !!

مثل هذه الاتهامات ليست مؤامرة يحكيها "الوطنيون" ضد "الإسلاميين" ، برغم ميلها الطبيعي لإنتاج الافتراءات ، وإنما هي تعبير عن ميل موضوعي لأيديولوجية تحبوية - دولية للشك في نوايا أي خروج أيديولوجي عن نطاقات ما يمكن أن يسمى تجاوزا "تفكيرها" ، على ذات نمط ميل أيديولوجية الحاكمية لإنتاج فكرة "المؤامرة العالمية ضد الإسلام" وحشد الأعداء فيها حشدا .

ليست الأيديولوجية الوطنية عقلانية ، ولا موضوعية ، وليس الإرهاب الفكري والجسدي الذي تمارسه صدفة ولا خطأ ، بل هو من صميم بنيتها كأيديولوجية هوية . ومن هنا فالتكفير الوطني جهاز أيديولوجي متكامل ، له أيضا طبعه الموازية لمفهوم الجاهلية الحاكمي ، متمثلا في فكرة "المؤامرة العالمية ضد مصر" ، بسبب موقعها الاستراتيجي أو ثقلها السكاني أو تاريخها العريق ، أو - وهي نقطة إنتاج نسوية مهمة! - ريادتها الثقافية في الوطن العربي ، إلى آخر هذه الزهات التي أصبحت مقنعة من فرط تداولها .

٤ - وأيديولوجية الهوية الوطنية تتمتع على المستوى العالمي بامتياز خاص ، وهو كونها عضو في "المجتمع الدولي" .. فالعالم عبارة عن مجموعة من الدول

القومية ، حتى ولو كان سكانها قبائل متناحرة ! والدولة هي التي تحدد لسكانها مع من يتعاملون ، وتحظر عليهم التعامل مع دول بعينها ، لتحديد الأعداء والأصدقاء ، ومدى التعاون ومدى العداء .. وتهيمن على التبادلات الثقافية والتجارية والاقتصادية والإعلامية وغيرها .

وهو نظام تطلب الاعتراف به عالميا إنتاج ما يسمى احترام السيادة الداخلية لكل دولة ، ومعنى أدق وأكثر عملية ، عدم انتهاك هذه السيادة بالنسبة لأى دولة إلا بمعرفة دولة أخرى !! فالشعوب ، التي تحدث الدول باسمها ليس لها حق الانتهاك ، ولكن الدولة نفسها لها هذا الحق ، عن طريق الحرب أو الجاسوسية ، أو التبادلات السلمية بمعرفة الدولة الأخرى وبموافقتها .

ويتمثل الوضع المثالي بالنسبة للمفكرين المدافعين عن "عالم القوميات" فى اقتصار التفاعل على هذه التبادلات السلمية وحدها .. وهو ما يجد تعبيره الرمزي فى الوقفة المتخشبة التي يقفها ممثلو الدول وهم يستمعون إلى النشيد الوطنى للدول الأخرى ، أو يحمل ما يسمى "البروتوكول" . وهو ما يفتى واقعا اتفاقا غير مكتوب ، يحق بمقتضاه لكل دولة أن تقول أنها (وذهبها) عظيمة جدا ، ومن حقها أن تقول فى الداخل أنها "أكثر تساويا فى العظمة من الآخرين" ! ففى المجتمع الدولى، مصر عظيمة جدا ، وإسرائيل أيضا ، وكذلك ألمانيا النازية (قبل الحرب) ، والديمقراطية (بعدها) . وكلها أيضا تتميز بأنها فوق ذلك "عظيمة جدا جدا" فى الداخل ! غير أن عظمتها الداخلية تزداد وقت الحرب للتعويض عن نقص عظمتها الخارجية !! أكوام من الكذب .



غير أن مشكلة الإثنائجنسيا الوطنية المصرية لا تكمن فى نهافت مفهوماتها ، ولا فى تناقضها .. فهى على استعداد لابتلاع تناقضات "أفظم" بكثير براحة تامة وهنداء بال ، وإنما تكمن مشكلتها فى الحصاد المر "لجهادها الوطنى" ، فى جزاء مستمار الذى لا فقه على يد الدولة الوطنية التى حسبت يوما ما أنها امتلكتها !

١ - لقد رأينا في القسم الثاني الظروف التي أدت لتكون الطبيعة
الإنتليجنسوية - لا البرجوازية - لأيديولوجية الهوية الوطنية ، وانتصارها الذي
أدى في النهاية إلى انقلاب يوليو ١٩٥٢ .. الذي أصبح في عينيها ثورة . غير أن
هذه "الثورة" التي احتفلت الإنتليجنسيا بمقدمها احتفالا عظيما ، واعتبرها كحل
جناح من أجنحتها (عما فيهم الإخوان - الذين كانوا وما زالوا يتحركون في إطار
الدولة الوطنية) ثورتها الخاصة .. كانت لهم على يد الإنتليجنسيا العسكرية
اللطيمات المتبعة ، ليتضح أن الضباط يتوون أن يتولوا الحكم بأنفسهم واختراع
التوليفة الأيديولوجية التي تناسبهم هم ، والأهم من ذلك ، أن يحتكروا الكلام
باسم الشعب والوطن ، وفكرة الاستعلاء على الطبقات ، وسرعان ما حسمت
الموقف بحل كل منظمات الإنتليجنسيا السياسية ، والسيطرة على منظماتها النقابية
.. وتأطر الثقافة بأطر سياسية حديدية .

ولكن النظام الناصري بالمقابل وفر لأغلب قطاعات الإنتليجنسيا فرص
التعليم والوظيفة والترقي السريع ، والسلطة الممتدة في أحشاء المجتمع ، و"أهم"
المثقفين أنفسهم بتوطينهم داخل جهاز الدولة ، و"سمح" لهم بالتعبير عنه ، بحماس !
والأهم من ذلك أن النظام نجح في تأميم شعارات الإنتليجنسيا الثورية التي
تلورت في الأربعينات ، فشجعهم ذلك على التصالح مع القمع وقبول الصفقة .
وهكذا حققت الإنتليجنسيا المصرية في مجموعها ، وفي معظم تعبيراتها
الأيديولوجية ، حلم التماهي مع الدولة ، ولكن على وجه مختلف تماما عن
طموحاتها الأصلية ، وانشغلت في صراعاتها فيما بينها على الفوز برضا النظام :
الإسلاميون (عند الجناح القطبي المتمرد) ، والوطنيون بأقسامهم على حد سواء .
وفي ظل هذه الصفقة ، قبلت الإنتليجنسيا قمع الحريسات ، وإشاعة
الإرهاب^(١٢) ، ونهب الريف ، وتحمست للأطروحات العربية و"الاشتراكية" ،

(١٢) إن أموال عصر الاستعمار لتقف متواضعة بجانب مسجون إبراهيم عبد الهادي في
الأربعينات - مسجون "الدولة شبه المستقلة" - التي تستحي بدورها عند المقارنة

وربطت نفسها ربطا تاما بالنظام ، الذي قُدر له أن ينهار ، ويعاد تشكيله ، لتسقط معه هذه الإنتليجنسيا التي أصبحت فجأة زائدة على الحاجة ، ولا لزوم لها ، ومعوق للتنمية ، ومسئولة بشعاراتها الوطنية والعربية والاشتراكية عن الخراب . لقد كان مقتل الأيديولوجية الوطنية هو بالتحديد تشكل الدولة الوطنية بالفعل . وهكذا آلت قيادة الإنتليجنسيا المتمردة إلى الأيديولوجية الحاكمة ، بالاضبط لأنها معادية للدولة الوطنية .

٢ - ليس القمع في حد ذاته من الأمور التي تستفز الإنتليجنسيا المصرية ، فإيديولوجيات الهوية التي تسودها على اختلافها فمعية أصلا كما رأينا .. وإنما تكمن المشكلة في تراجع النظام عن دعم الإنتليجنسيا . وفي البداية هاجمت الإنتليجنسيا الوطنية الإمبريالية وإسرائيل لأنها سبب هزيمة النظام ، ثم انفتحت تطالب بالديمقراطية ، ثم فوجئت "بالطبقة الجديدة" متمسدة في ظل الانفتاح ، فكان "نصر أكتوبر" بداية هزيمتها ، فالتفتت تهاجم النظام ، باسم العدالة الاجتماعية حيناً ، وباسم الوطنية حيناً .. وحاصرت النظام ، وصعدت لسحب الشرعية منه .. وفي ظل الأزمة الاقتصادية المتفاقمة نجحت إلى حين .. لتفاجأ باغتيال السادات عدوها اللدود على أيدي الحاكمين ، لتتبرع لا تلوى عن شيء إلى أسطغان الدولة مرة أخرى !! مطالبة إياها "بالعلم" من النور والإقلاع عن مغازلة الإسلاميين !!

ولكن هذا التقارب النسبي الجديد ليس مسألة شعارات ، ولا صراع مجرد للهويات في فضاء الفكر ، ولكنه يستند إلى عمليات تكيف مهمة طالت العديد من قطاعات الإنتليجنسيا . ذلك أن الانفتاح وثورة أسعار البترول فتحت أمام الإنتليجنسيا أبوابا جديدة : العمل في الدول العربية ، في البنوك والشركات

= بالمعقولات الناصرية - معضلات العولة "المسغلة" - والمناهج المنظمة مثل ملحمة كرداسة (١٩٦٥) (النساء مطاردة تنظيم سيد قطب) !! وسوف يشهد الفلسطينيون بدورهم هذا السيناريو ، و"ينعمون" بالقمع الوطني" إذا أتاحت لهم إسرائيل فرصة بناء دولتهم القومية القمعية الخاصة بهم !!

الخاصة والأجنبية والسياحة ، وأخيرا في القطاع الاستثماري الجديد الضخم في المدن الجديدة والقديمة .. فتقلصت علاقتها بجهاز الدولة ، وبالتالي بمجمل الأطروحة الوطنية - الدولية - التخريبية .. وهو تأثير شمل ، ليس المستفيدين المباشرين فحسب ، ولكن قطاع أعرض بكثير ينتظر فرصته ^(٢) .

وهكذا راح الكل - تقريبا - يسمى للحاق بركب "النظام العالمي الجديد" ، واقتناص الفرص الساعية في السوق العالمي ، بما في ذلك الإنتليجنسيا المثقفة حاملة الأيديولوجية الوطنية ، فأبناؤها جميعا - وأبناء الإخوان أيضا - يتحقنون بالمدارس ذات التعليم الأجنبي ، سواء ذات الطابع الإسلامي أو المسيحي أو الحكومي (المدارس التجريبية) ، مفصحين بذلك عن الشعار العملي الوحيد للإنتليجنسيا الوطنية : القفز من السفينة الغارقة !!

٣ - وفي ظل هذا الوضع يمكن أن نفهم نجاح السلطة - التي ما زالت تسيطر على نهج كامب ديفيد* وغاروس "الانفتاح" الذي صار إنتاجيا - في تأمين الأيديولوجية الوطنية مرة أخرى . فالمثقفون الوطنيون المعزولون عن القطاعات المتمردة من الإنتليجنسيا لم يعد لهم مأوى سوى النظام ، والمزعة الكبرى لدولتهم الناصرية كسرت أية إمكانية للتبجح الوطني القديم . وهكذا ظهرت الطبعة المعدلة الجديدة من "الأيديولوجية الوطنية" في خدمة رجال الأعمال الجديد ونظامهم .

هذه الأيديولوجية ليست مستقلة بذاتها أصلا ، بل أصبحت جزءا من

(٢) إضافة : واعتقد أن هذا هو السبب الأعظم للضغط الشديد من جانب مثقفي الهوية الوطنية على "البزودولار" .. فالمسألة الأساسية ليست أن البيروودولار شجع الانتماءات الإسلامية أو "تأمر معها" بالتمويل، ولكن أنه جذب قطاعات عديدة ، كما هو وارد بالنظر بعيدا عن مجمل أيديولوجيات الهوية ، ولو بغیر تعمد أو "مؤامرة" .. أي بسبب البره على مسألة "لزمة الانتماء" التي كثر عنها الحديث آنذاك والتي كانت تعني فقدان مثقف الهوية لهذه الجماهير .

خطاب أشمل للسلطة ، هو "خطاب التنمية" ، ذلك الخطاب الذى تحرص فيه السلطة باستمرار على تذكير الإنتليجنسيا بأنها كثيرة العدد ، زائدة عن الحاجة ، تعوق التنمية ، تثقل كاهل الميزانية ، تتسبب فى الديون ، أى تهدد "مستقبل الوطن" ذاته !!

ولوق ذلك فهى - وا دهشة - وطنية مصرية ليست معادية للإمبريالية ولا لإسرائيل من حيث المبدأ ، يدور خطابها حول تحقيق "المصالح الوطنية" من منظور قبول مجمل التوازنات الدولية الرئيسية ، وبالتعاون "مع الجميع" ، والاستفادة من الهامش متاح للمناورة مهما كان ضيقا . وهى أيضا وطنية ثقيل ، وتطارد ، طبعه خاصة من "الإسلام المعتدل" لمواجهة الحاكمين الثمردين .

وليس للمثقفين الوطنيين الآن من برنامج سوى هذا البرنامج الحكومى نفسه ، مع قدر من التطرف المبذلى اللائق بالمقام !! الذى يقل على كل حال بالتدريج .. من المطالبة بتوسيع القطاع العام ، إلى الإبقاء عليه ، إلى مجرد بيعه بالتدريج وبدون خسائر ، إلى عدم بيعه للأجانب .. ومن مواجهة إسرائيل إلى قبول التفاوض إلى المطالبة بالحد من التنازلات . ولكن حتى الزايدة على النظام صارت صعبة ، سواء بالنسبة لتصريحات وزارة الخارجية فى المسائل الخلافية مع إسرائيل ، أو "تصريحات" إبراهيم معدة فى المسائل الخلافية مع الولايات المتحدة!! أما القومية العربية فلا يتعدى القول فى شأنها حث النظام على المنطق قلما فى جهود "المصالحة العربية" مع الأنظمة التقدمية والرجعية على حد سواء ، والتشدد فى مفاوضات السوق الشرق أوسطية (١٣) .

(١٣) فى عدد الأربعاء ١١ أكتوبر ١٩٩٥ من الأهل وضع المفكر "الماركسى القومى" (أشبه بقولك دائرة مربعة!) كريم مروة برنامجا جديدا للقومية العربية فى ضوء المستجدات . ويعتدل هذا البرنامج فى دعوة المثقفين العرب للاتقاء والتطارب ووضع الخطط المشتركة - على الورق - لمواجهة ست مشكلات رئيسية ، منها الديمقراطية والجمع المناس والسوق العربية والجامعة العربية ، على أن تجرى المناقشات بأقصى ديمقراطية . وهو فى - الحقيقة

٤ - وهم لا يخدمون النظام فحسب ، ولكنهم أيضا حريصون على الاستمرار بهذا الدور ، ومن هنا هذا الزعيق المتواصل ضد الإخوان واتهامهم بالتحالف مع الإرهابيين وتخويف النظام مهم ، والشكوى من المساحات التي يحتلها الحاكميون المعتدلون (الذين يتحركون ضمن ألقى الدولة الوطنية) في الإعلام ، وفي الحزب الوطني والمواقع المهمة داخل جهاز الدولة !! وينساقون خلف ادعاءات الحاكيمين مؤكدين أن هؤلاء يريدون العودة بالبلاد أربعة عشر قرنا للوراء ! في ذات الوقت الذي يحاولون فيه اقتباس الوسائل التنظيمية والدعائية والخدمية الحديثة والمتكررة التي يستخدمها الإخوان ، ويحسدونهم على ظهورهم المسلح الذي يبرر وجودهم ، متحسرين على أنهم "ليست عندهم تجربة" !

إن خدمة الدولة هي هدف الإنتليجنسيا الوطنية ، وهو ما يتطلب دولة وطنية، تقام ولو بالقوة .. ومن هنا الراحة العظيمة التي شعروا بها عندما انقلب العسكر الجزائريون وأوقفوا الانتخابات التي كانت تسفر بصعود الإسلاميين للسلطة . فباسم الوطن ، وطن الإنتليجنسيا ، لا تجرى المطالبة بقمع الإسلاميين وحرمانهم من "حرية الفكر والعقيدة" فحسب ، ولكن أيضا قمع "الشعوب الغبية" التي سوف تتسبب "بفباتها" في "ضياع الوطن" !!!

ولكن الوطن المقدم هنا ظل ويظل بالنسبة للإنتليجنسيا الوطنية شعاعا سياسيا ، وفرصة للحكم قبل كل شيء . ولكنه ليس مقدما بما يكفي للحيلولة دون تهريبهم من التجديد مثلا : رمز الوطنية . والمواطنة ليست مقدمة بما يكفي لمنع الاندراج في شبكات الوساطة والمحسوبية ، والتناص الفرص من أفواه "الشعب" الذي يتحدثون باسمه !

٥ - لقد انحسرت الهوية الوطنية عند أغلب قطاعات الإنتليجنسيا لتحصر

برتلماج رالع لقضاء وقت الفراغ بالنسبة لهذا القطاع من المثقفين الذي يخرج سياسيا على العاشر !! هذا مع ملاحظة أن الخروج على العاشر كان دائما شرطا أساسيا لأي مناقشة ديمقراطية حقا في صفوف الإنتليجنسيا الوطنية .

وسط مجموعة المثقفين الوطنيين ، ومن هنا انخفضت طموحاتهم كثيرا .. فبدلا من المطالبة بالسلطة ، والادعاء الواسع العريض بأنهم "حراس الأمة" و"أملها في التقدم" و"قادتها" ، أصبحوا فقط مجرد "مدافعين عن ثقافتها الوطنية" ، حراس "أمتها الثقافية" ، جنودها في مواجهة "الاستعمار الثقافي" والتطبيع . ومع ذلك فهم يتشاعنون على هذه الأمة - أمة الإنتليجنسيا التي انحرفت نحو الحاكمية - مؤكدين لما أنه ليس من حقها أن تحرمهم من حرية العقيدة والتعبير !! ذلك أن "الأمة" تهددهم الآن بحرمانهم من "حقهم" في الدفاع عنها وعن ثقافتها !! أى من الرقعة الأخيرة التي تبقت لهم من ملكهم العريض !

وهكذا يتز الخطاب الوطنى الآن مراوة الهزيمة ، التي يُرجعها إلى "خيانة" النظام . فورقة التوت التي تبقت هي الادعاء بأن النظام الحالي قد انقلب منذ عصر السادات على الدولة الوطنية الأصلية : الناصرية . إن هذه الإنتليجنسيا الوطنية تعيش الآن عصرا تسميه "عصر الخيانة" ، خيانة الشعب ، خيانة الأقدار ، أو "الزمن الرديء" - على حد التعبير الموفق لياسر عرفات .

ومن داخل هذا الخنلق تعالى الإنتليجنسيا الوطنية من قلق دائم ، وعذاب مستمر للضمير ، لأنها لا تجد ما تقوله .. فهي إذا تكلمت عن الخصوصية ، أصبحت مهددة بالانزلاق لخدمة معسكر الهوية الحاكمية ، ، وإذا سددت بالإرهاب أصبحت مهددة بأن تفقد كل استقلال عن النظام ، فهي مضطرة دوما لخيانة نفسها ، ولا تهدئ من عذاب ضميرها إلا بإلقاء اللوم في هذا المأزق على الحاكمية المستوردة جينا ، وعلى النظام جينا .. إنها تمزق من أطرافها الأربع .

ولكن الأمر الذى لا تتمكن هذه الإنتليجنسيا من رؤيته هو دورها الأساسى الذى لعبته ، ليس في إنتاج النظام وأيديولوجيته فحسب ، بل وفي إنتاج الحاكمية أيضا : فالصميم المباشر للفكر هو الذى أدى للتسييس المباشر للدين ، والأيديولوجية الوطنية المقدمة هي السلف المباشر للحاكمية المقدمة ، والنخبوية الوطنية هي التي قرشت الطريق للنخبوية الحاكمية الأكثر راديكالية ، والأكثر من

ذلك أنها بمواجهتها للحاكمية بمنطق الهوية الوطنية ، تقسم هذه الحاكمية نفسها
الفرقة المناسبة تماما لإدارة معركتها الأيديولوجية : فرقة الهوية ... هذا إذا تفاوضنا
عن حقيقة أنها أصبحت أيضا لمجادل الحاكمية على أرضية "صحيح الدين" !
نحن نعيش عصر احتضار الطبعة الوطنية من الأيديولوجية الدولية - النخبوية
التي تدور حول مفهوم الهوية .. وهو أمر لا يستحق على كل حال كثير بكاء ..
فلندعها ترحل في صمت ، ولنتركها لأفلام المزعجين .

جـ ... التمرد على أيديولوجيات الهوية

من الحماسة أن نلوم أيديولوجيات الهوية لأنها تكذب ، لأن الأيديولوجيات
ليست سوى حقل إنشاء الأساطير السياسية ، في حين أن الأساطير ليست سوى
أيديولوجيات ميتة ، فقدت خصوصيتها السياسية والتدبعت في عالم الخيال .
والأيديولوجيات لا تنقد نفسها ، ولا تفكر إلا للتحايل على إخفاء طابعها
الأسطوري ، أي لتكذب كذبا أكبر تأثيرا وأخطى ، ولتبدو أكثر واقعية وعلمومية
.. بل هي تقاوم النقد وتحاول أن تدبجه في بيتها الأسطورية .. فشبح الوطنية
الأسطوري يتلع العنالة الاجتماعية ، ويخلق لنفسه تاريخا ، ويدخل في مناقشات ،
بل ويجادل باسم العلم ذاته ، ولكنه في النهاية لا يفعل أكثر من أن ينظر في
عينك : هل أقتعتك بما فيه الكفاية لأبتلعك .. لأضملك لملكتي ؟

ولكن الأيديولوجيا ليست مجرد أسطورة ، فهي أسطورة سياسية ، تدور حول
مصالح ، قوى ، صراعات ، مؤسسات ، مكاسب ، دماء ، ولذلك فهي "حقيقية"
أيضا ، لا تقل واقعية عن أى مُنتج بشري آخر . وهي منتجة وذات قيمة أيضا ..
تعيد إنتاج نفسها بواسطة استهلاك حياة البشر الفيزيائية ومنتجاتهم المادية ..
ولكنها دائما تستهلك البشر وهي تقنعهم بأنها تحررهم ، وبأن حريتهم إنما
تكنم في خضوعهم لها ، وتضحياتهم في سبيلها .. سواء كانت أيديولوجية العقل
أو أيديولوجية الهوية ، وسواء كانت هوية وطنية أو إسلامية . إن "الأرواح" ذاتها

لا يمكن تحضيرها إلا بأدوات وطقوس ، بالسلة والبخور والكلام والرقص . فإذا لم توجد الأدوات لن "تحضر الأرواح" !! والخيال أن سلة الأيديولوجية الوطنية وبخورها ورقصها ، أساسها المادى ذاته .. دولتها .. هو الذى يجرى الآن امتصاصه وهضمه لحما وعظما ودما . فالأيديولوجية لا تموت إلا اغتيالاً ..

اغتيالاً وليس غيلة ، فالمساسرة والوسطاء منهمكون الآن فى الاتحاق على غزيقها ، بيعها بالقطعة ، والمساومات دائرة ، لتكشف فجأة أن الأشباح لها وزن ، وطول وعرض ، يتيح للشارى أن يعاينها ، ويوزنها ، ويقلبها فى يديه يمينا ويسارا ، وللبائع أن يعرض صفاتها ، وفرتها ، ويجادل ، ويتظاهر بالامتناع عن البيع ، ولكن الصفقة قد رُسمت أبعادها بالفعل .. ونحن أنفسنا ، جسمنا ودما وعقولنا ، محل الرهان فى السوق ، سوق النخاسة العالمى الجديد .. ولما كان الأمر يهمنا جميعاً .. فهللوا بنا نسرق النظر ، ونلعب اللعبة الأيديولوجية ، فنخرج من أنفسنا ، وتنطلق إليها وهى واقفة فى السوق ، ونفزع على المساومة علينا .. ولكن حذار من الأمل بالنجاة .. إذا تصورنا أن هذا الموقع الخيالى يمنحنا حصانة لى وجه الطوفان ، إذا لم نفعل شيئا لنهرب بجلودنا الحقيقية ، وليس بأرواحنا وحدها !! بهذا الشرط وحده .. سوف نخاطر ونلعب لعبة الأفكار :

١ - إن الأيديولوجيا الجديدة التى يتولى صنعها النظام العالمى الجديد أيديولوجيا متكاملة ذات شقين (مثلها مثل الأيديولوجيا البرجوازية العقلانية السابقة لها) هما العولة وصراع الحضارات .. أى مسرح بأكمله ، بصراعاته ، بحجريه وأشراره . والمطلوب أن تندمج فى الأدوار المختلفة لتصنع "الحدث" . أما العولة فهى الديمقراطية وحقوق الإنسان ، السلام العالمى وحقوق الشعوب .. ويعتضى هذا الكلام ، كل الشعوب متساوية ، وكل الأفراد متساوين ، والكل له حقوق لا يجوز تقييدها .. بل يجب التنبيد بكل اعتداء عليها .. ويجب أن تنشق الأموال لرصد هذه الاعتداءات ومواجهتها ، وحشد الجهود ضدها . والأهم من ذلك ، أى من "ذهب المعز" ، "سيفه" : فيجب تزويد هذه الحقوق بالقوة الكفيلة

ب حمايتها .. ذلك أن الديمقراطية وحقوق الإنسان لها أنياب وأظافر (كما قال السادات بحكمة) . ومن هنا نفهم لماذا تعاني ليبيا والعراق من الحصار دفاعا عن حقوق الإنسان ، والحقوق الوطنية أيضا . وإذا كان النظام العالمي الجديد لم يدافع بما فيه الكفاية عن حقوق إنسان اليوسنة ، فعلينا أن نطالبه بذلك وباستمرار ، ولكن طبعاً لا يجوز لنا أن نهمله من قواعد من أجل هذا "الخطأ" !!

وليست المسألة هي مجرد الكيل بمكيالين .. فالعولة ، التي ولدت يتضح السهم من مساهمها مثل كل أيديولوجية قمعية ، لا تفكر أصلاً في أن يتساوى الصومالي والمصري والفرنسي والياباني ، ولن تجعل الرأسمالي والمعامل في أي بلد أخوة ، ولن تحرر المهمشين ، بلدانا وشعبنا وفئات اجتماعية ، من الفقر المدقع ، بل هي تكريس للتفاوت .

ومع ذلك فالعولة ليست أسطورة ، وإنما هي أيديولوجية ، تستند إلى واقع لا يخطئه أعمى .. فالإنتاج الرأسمالي أصبح عالمياً بالفعل ، والشركات متعددة الجنسية تسيطر على ٧٠٪ من الإنتاج العالمي ، والسلعة لم تعد لها جنسية ولا وطن ، لا إنتاجاً ولا توزيعاً واستهلاكاً . إن العولة لا تفهنا .. فسوف نحقق لنا المساواة حقاً وفعلاً .. ولكن في مجال واحد . هو العمل في خدمة الاحتكارات العالمية الجبارة ، وسوف نحقق لنا الإخاء أيضاً ، بحملات إنسانية لإنقاذ الشعوب الجائعة من الموت جوعاً ، بعد أن تنزل بها الخراب ، بل وسوف تتدخل أحياناً لوقف الحروب الأهلية الوحشية بين القبائل والشعوب والأديان .. وسوف تنزف وسائل الإعلام العالمية الدموع ، وتصور الجرحى وهم يطلقون المعونات الإنسانية ، وبذلك سوف تبيع لنا أن تنزف معها دموعاً "إنسانية جداً" ، ولكن بعد أن تؤدي واجبنا في بناء النظام العالمي الجديد بالعمل المأجور !!

ولكن العولة لن تهيك سوى المساواة والإخاء .. أما الحرية فسوف يهيك إياها صراع الحضارات : فإذا لم يعبك ما تعطيك إياه العولة يمكن أن تنور باسم الخصوصية ، ونحتج وترفض "الحضارة المادية" . وإذا لم تثر دفعتك العولة نفسها

لثورة ، فتجد نفسك مثل "أخيك" صدام حسين داخل أم المعارك ، ومعك الإسلام والقومية العربية والعزة العراقية وكل ما شئت من خصوصيات !!

ولكن عليك أن تحسب موقفك جيدا .. فرب "ثورة حضارية" تلقى من النظام العالمي إعجابا وتأييدا ، ورب ثورة أخرى تلقى منه اشتناطا ورفضاً .. وهنا سوف "يكشف" العالم أنك "بربرى الطابع" ، معاد للإنسانية ، رافض للحضارة ، آكل للحوم البشر ، معاد للديمقراطية ، خطر على السلام العالمي ، الأمر الذى "يدفع" آفة النظام العالمي الجديد إلى إجبارك على الرجوع .. بالسلاح .

هذا كله طبعاً إذا كانت عندك موارد تذكر ، أو تهدد بالاستيلاء على موارد أخرى ، أما إذا كنت من "العالم الرابع" ، فالنور الوحيد الذى تبيطه بك العولة هو "الدفاع عن خصوصيتك الحضارية" ، خارج التاريخ .

وهكذا سوف نكشف أن العولة غير عالمية ، وإنما هي عولة متقاة .. فهناك من يقف خارج العالم ، وهناك سادة له ، السادة الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن الحرية وحقوق الإنسان ، ويملكون المال والسلاح ، القادرين على "الدفاع" عن "المثل العليا" للبشرية .

٢ - تلك هي الصفة التى يعرضها النظام العالمى الجديد : المشورى . أما البائع فهو بالضبط العولة القومية بمختلف خصوصياتها أياً كانت ، فالعولة هي المستولة عن تهينة "الشعوب" للعولة/ صراع الحضارات ، عليها أن تعيد الطريق لعمل الشركات متعددة الجنسيات ، وتهين السكان ، وتبيع الأيديولوجية الوطنية أو الإسلامية أو غيرها للنظام العالمى الجديد ، عن طريق بيعها للسكان أصلاً بصفة عالمية ، تماماً مثلما يفعل النظام الآن ، وكما يفعل الإخوان أيضاً . فالعولة تحتاج إلى دولة قوية ، لها باع فى القمع الأيديولوجى والعسكرى ، قادرة على حفظ النظام ، وعلى الحفاظ على استقرار الأسواق أيضاً .. وهو ما يتطلب أن تكون "ديمقراطية" ، أى خاضعة لإشراف النخب المهمة المرتبطة بالنظام العالمى الجديد ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون .. فليتنافس أيديولوجيات الهوية مع

بعضها البعض . ولتنافس الدول . ولتبت كل منها للنظام العالمى الجديد ،
للشركات متعددة الجنسية . أنها الأفضل والأكثر قدرة والأكثر ولاء .

٣ - ليست أيديولوجيات الهوية هي المرشحة لمواجهة هذه الصفة ، فالهوية
المتكيفة مع "النظام العالمى الجديد" ليست سوى وجه من وجوه العولمة ، والهوية
غير المتكيفة ، أيديولوجية الحاكمة الراديكالية . أو أى طبعة متطرفة تظهر
لأيديولوجية الهوية الوطنية ، تقف خارج العالم ، مع المهمشين ، فى التجريد
القسمى المضاد والعاجز .

ذلك أنه لا يوجد شيء له أهمية يقف خارج العولمة .. العولمة هي نحن ، هي
محصلة جهود البشر فى التقدم ، هي محصلة عمل العمال ، وأفكار المخترعين
وجهود المفكرين ، هي نحن أنفسنا ، ولكن بقناع مخيف ، يسحر يقطب جهودنا
ضدنا ، ويحول أسلحتنا إلى صلواتنا . العولمة هي عالمنا واقفا على رأسه ، هي
أيديولوجية الرأسمالية .. أيديولوجيا يتجهها مفكرون ناهيون مثل فوكوياما
وشركاه ، لا يكشفون بكتابة القصص المسلية عن العصر الديمقراطي الجديد ،
ولكنهم ينسبون أنفسهم ، لأنهم عديمو الأصل أساسا ، إلى مفكرين عظماء مثل
هيجل .

ليست العولمة إذن فرصة سانحة لإحياء جثث الهوية .. أما الإنتليجنسيا التى
كلفت نفسها بحراستها ، فالأرض تنحسر من تحت أقدامها كل يوم .. فهى تفقد
تميزها الفكرى مع تنازل الفارق بين العمل اليدوى والذهنى ، فاليدوى فى ظل
التقدم الصناعى صار ذهنيا ، يعتمد على عمال مؤهلين ، والذهنى صار آليا ،
وظيفيا ، حتى فى معامل الأبحاث ومراكز البحوث . وجهاز الدولة يفقد محورية
دوره فى التحديث ، لينحول إلى جهاز خبيث إلى يحمل المشكلات بنظم معلوماتية
متقدمة ، والرأسمال يتولى القيادة المباشرة للتحديث . هذا كله ناهيك عن
الانشطار العميق بين قطاعات الإنتليجنسيا نفسها .. بين قطاعات الإعلام

والعسكر المدللة ، والباقي الملقى على قارعة الطريق ، يحل مشكلاته خارج جهاز الدولة .

كل ذلك على خلفية من العولة التي سحبت البساط أصلا من تحت كل تصور عن مركزية إرادية تقوم على مبادئ الهوية لتتحدى العالم .. فذلك المشروع لم يعد يقنع حتى الإنطيجنسيا نفسها ! لقد فقدت الإنطيجنسيا موقعها المحورى ، ولم يعد لها حتى وهم قيادة العالم .

ليس الإنطيجنسيا لحسب ، بل المثقف والفكرة أيضا .. إذا كان ثمة شيء صحيح فى "نهاية الأيديولوجيا" التى يشيرون بها ، فهو بالضبط انهيار الدور المركزى للفكرة فى الجهاز الاجتماعى . فالفكر لم يعد مستقلا ولا مصدر الحقيقة ، بل أصبح تابعا ، تابعا للإنتاج (ماركس) واللا وعى (فرويد) والسلطة (فوكو) ، أصبح كما أشرنا منذ البداية مُنتج اجتماعى كغيره من المنتجات . إن العقل ذاته (ناهيك عن الهوية) لم يعد يشعر بالاستقلال ، فهو متخبط منذ أكثر من قرن فى البحث عما يؤمنه ، عما يوجه تغيراته ويحدد منظوراته ، أصبح منشغلا "باللا عقل" .. والحرية التى حمل لواءها لم تعد "خطة ذكية" ولا معتمدة على الرشد الإنسانى البجرد .

وكما فكك العقل الحديث عقل التنوير البجرد القديم ، فإنه يفكك أيضا الأيديولوجيات الرومانتيكية ، مثل أيديولوجيات الهوية .. لأن المفاهيم التى تستند عليها هذه الرومانتيكيات تزول أيضا ، سواء سُميت روح الشعب ، أو الحضارة أو الجماهير أو العدالة .. فكُلها أصبحت فى الفكر المعاصر مؤسسة على قوى وعلاقات اجتماعية وانكشف طابعها الأيديولوجى .

٤ - ولما كنا خارج محورية الإنطيجنسيا ، ومحورية الفكر ، فقد سقطت "قداسة المثقف" ، القلب النابض للإنطيجنسيا وحامل الفكرة وحارسها .. فالمثقف لم يعد أكثر من مهنى ، منتج متخصص فى إنتاج الأفكار ، جزء من الآلة الاجتماعية الكبرى . وهو يُنتج لسوق معرفى ضخم ، فائق الاتساع ، لا يُعرف له

أول من آخر ، ولا تعرف نتائج أفكاره وأطروحاته في الأذهان . وهو نفسه يتلقى ثقافته من سوق هائل . مليء ، ليس بالكتب فقط ، ولكن بالصحف والأفلام والمسلسلات ، عالم بأكمله يقدم فيه كل مثقف رؤية ما ، بخصوص موضوع ما .. ويتفاعل ذلك كله خارج مركز القيادة الذي يفترض أن المثقف كان يمثل . فإذا كان المثقف قد أسس قديما فكرة الدولة المركزية المنحدرة من موقعه المركزي المنحرد ، فهو الآن مضطر لأن يفككها ، بالذات لأنه ليس في الموقع المركزي ، بل متخبط في عملية التفكيك/ التخصيص الاجتماعية العامة .. لذلك فهو في عصر التفكيك ليس حامل المشعل ، ولا رائد البشرية ، وإنما هو مكافح مثلنا جميعا .. وهذا ما يمكن أن نسميه بلغة الإنتليجنسيا . ومن هنا ذلك النفس القصير الذي يميز تناول الإنتليجنسيا الوطنية لأفكار ما بعد البنية ورفضها السريع وتزايد اعتصامها بشعار الخصوصية . ذلك أن الإنتليجنسيا المصرية ليست بعيدة عن كل هذه التغيرات ، برغم أنها طبعا أبطأ ، لبعدها نسبيا عن مركز صناعة النظام العالمي الجديد . وقد رأينا مقدما بالفعل كيف تسيرج الأيديولوجية الوطنية عمليا في العولمة ، وينسرج الإخوان في الأيديولوجيا الوطنية . غير أن الجسم الهائل للإنتليجنسيا المصرية وأزمتهما الحادة أطالت عمر أيديولوجيات الهوية لتظل تقارنها ضمن أفق مسدود ، وفي ظل غياب الحركة المستقلة للطبقات المضطهدة الأقوى والأكثر أهمية .

إن أزمة خطاب الهوية هي عنوان المرحلة التي نمر بها الإنتليجنسيا المصرية المعاصرة ، لأسباب تخرج تماما عن نطاق عالمها الفكري "المقدس" ، أسباب عميقة تفسر لنا تراجع النسي ، والمحاولات المختلفة للخروج من تحت تأثيره وهيمنة من خلال مجموعة من الصيغ الجديدة :

١ - أولها أفكار مجموعة التراثين الجدد ، بداية من المفكرين الحقيقيين مثل طارق البشري وانتهاء بديمقراطية حزب العمل وعادل حسين . ليست فكرة "الإسلام هو الحل" هي ذاتها فكرة الحاكمية ، لأنها عبارة عن تقصير وطني

للفكرة الحاكمة ، أى إدماج للإسلام فى "التراث الوطنى" الإنتليجنسى .
فمؤدى الفكرة أن الإسلام سينقذنا - بالإضافة لأنه عظيم طبعاً - لأنه أيديولوجية
الأمة (المصرية أو العربية) ، القادر على حشد طاقاتها التضاليسة . فالإسلام
السياسى هنا يجب أن يخضع للمتطلبات الوطنية ، فتزع مخالفه ضد الأقباط وضد
حريات المرأة ، وخصوصاً ضد الوطنية . وبالمقابل على الوطنية أن تعترف
بالإسلام مضموناً لها . والمقصود هو دمج الطرفين : الإسلامى والوطنى ، فى
مشروع هوية موحد . غير أن هذه عملية إنتاج وليست "اكتشافاً" : فالفكرة
تطمح إلى أسلمة الأيديولوجيا والإنتليجنسيا الوطنية وأن تستعيد الإنتليجنسيا
بهذه الطريقة الثقة بنفسها .

ولكن الأمر ليس بهذه البساطة .. لأن عملية الدمج هذه من شأنها تجريد
الإسلام السياسى من محوره الحاكمى ، وتجريد الوطنية المصرية من مفهوم المواطنة
الذى لا يعتمد على عقيدة دينية . وبالإجمال ، يتم التضحية بالهوية من أجل خلطة
سياسية . فالعقيدة تخضع للسياسة .. ولكن السياسة تقبل متأرجحة بين العقيدتين
.. تميل اليوم نحو الإسلام السياسى الأقوى على الساحة الإنتليجنسوية وتقبل غداً
نحو الأيديولوجيا الوطنية إذا انحسر الإسلام السياسى .

ولأن هذا التيار ليس وطنياً ولا حاكماً ، فهو يغير وزن سياسى فى حد ذاته ،
فأفد للثقة والاعتبار ، ينظر إليه الإخوان مرتابين لأنهم يحشون على أيديولوجية
الهوية الخاصة بهم من الخلطة الجديدة ، وينظر إليه الوطنيون رافضين لأنه يجرد
الوطنية من أسسها الأيديولوجية . ولأنه يسار يقوم على توفيق أو خلطة
أيديولوجية ، فهو زاعق الصوت ، على النبرة ، سواء فى دفاعه عن الوطنية أو
الإسلامية ، ليعطى بهذا الزعيق على الحقيقة البسيطة التى تقول أن اجتماع
هويتين يؤدى إلى إذابة مفهوم الهوية بمجمله .. لأن الهوية أيا كان عنوانها مذهب
أحادى ، لا يقبل الشركاء .

إن هذا التيار يمثل اللحظة الأولى (بالمعنى الهيجلى) فى إذابة مفهوم الهوية ،

ولذلك فهو يجذب ، برغم كل الزعيق الذى يمارسه ، هؤلاء الراغبين فى التخلص من ورطة صراع الهويات لصالح أهداف سياسية مباشرة ، ولكنه يجذب أيضا الراغبين فى اللعب على اجتماعهما لصالح أحدهما .. ومن ثم فهو دائما يشعر بأنه مخدوع .. بالضبط كما يشعر الآخرون أنه يخدعهم .

٢ - وفى مقابل هذه "الحلقة" يوجد تيار آخر يمثل النفى المباشر لأيديولوجية الهوية ، بالتخلى عنها ، أو عن طرفيها بمعنى أدق . إنه الجيش الذى تكون منذ بداية أزمة الهوية لدى الستينات ، جيش اللا متهمين الرافضين للأفنة القومية واللائحة الإسلامية على حد سواء ، المنسحين من ثم من معركة الهويات عموما . فمن داخل خطاب الهوية المسيطر لدى الستينات انسحب الكثيرون من معارك النظام المقدسة ، وكتب عنهم هيكل "أزمة المثقفين" . وإذا كان هيكل قد خص المثقفين بالنقد فلأنهم نحت الأضواء ، وبالتالي يقعون فى جبين النظام الذى يستند إلى مبدأ الأيديولوجية الوحيدة . ولكن كل من عايش هذا العصر يعرف كيف كانت الانسحابية من الحياة "الوطنية العسكرية" العامة أعمق كثيرا من أن تخص المثقفين وحدهم .

وبحلول السبعينات تبلور هذا الرفض فى جماعات مغلقة ، محدودة الانتشار بحكم طغيان الهويات الوطنية والإسلامية المستجدة المدعومة من النظام .. فخلق شعراء المرحلة لغة السبعينات الرمزية ، المثقفة ، الخاصة جدا ، الفائصة فى بحار الصوفية أحيانا .. وتبنى الشيوعيون المتطرفون التروتسكية ، لتكون فى طبيعتها المصرية لغة خاصة جدا ، لغة ماركسية ولكنها لا تشترك مع الأيديولوجيات السائدة ، مشغلة بدور مياسى وتويزى محدود ، يدور حول قضايا الثورة العالمية والصراعات التاريخية بين التروتسكية والستالينية ، ولكن المتجاوزة تماما لأيديولوجية اليسار الوطنى وقضايا الهوية .. وغيرها عديد من الجماعات التى قدمت مساهماتها لهذا الجانب أو ذاك من أيديولوجيات الهوية السائدة وعقدااتها ، رافضة الاندراج فى أى هوية منها . ولكنها لم تقدم فى الواقع سوى

يجرد نقد "من حيث المبدأ" دون مواجهة عميقة للواقع ، وقدمته أيضا بلغة منعزلة شديدة "الخصوصية" ، وبإحساس عارم بالحصار ، لتخلق بذلك كله جزيرة رفض صريح لأيديولوجيات الهوية . ولا يجوز أن يقدعنا هنا الميل التراثي الملاحظ أحيانا في هذه الكتابات ، فالطابع العام المعادي للتأثير ، وللتراث الواقعي كما تبلور "وطنيا" على يد منومة المجددين - ممن خلقوا ما عُرف بالتراث الوطني ، إسلاميا كان أم فرعونيا - يتجاوز بلداته أفق الهوية .

وكان من الطبيعي أن تنتهي هذه العوالم المغلقة إلى الإفلاس من حيث هي مشروع متكامل . ولكن تيار الرفض السلبي واصل تبلوره ، ليصل إلى ما يمكن أن نسميه الآن "الترعة اللدائية الجديدة" ، المعاصرة لنا ، التي أفلست من العوالم الغامضة لتحدث عن المباشر ، اليومي ، الحسي ، الملموس جدا ، وتبلور بالتقابل رفضا حاسما للشعارات السائدة ، لتطالب بحجر "لم تزل من هويته رموز القضايا العامة" ^(١٤) ، وتعيش في نوع من "التجريب الخالص" إذا جاز التعبير ، وتسخر من الرموز والقضايا والأيديولوجيات وقيم الطبقة الوسطى ، بما في ذلك توراتها وانتفاضاتها المزعومة ، ومقدماتها .

وإذا كان هذا الموقف يصيب الآن في "اللا مشاركة" ، التي لا يمانع فيها النظام عمليا ، فإن ما يتطوى عليه من عزل لناير مثقفي الهوية يهدد جدليا قبضة النظام ، ومثقفي الهوية على اختلافهم ، بإمكانيات للحركة خارج "الأطر المتفق عليها" في أي وقت .. أي خارج الشبكات الخيالية للترعات الوطنية والدينية والأخلاقي المتفق عليها .. حركات غير محسوبة مسبقا من قبل المسابر والأجهزة .. ومن هنا النبوة العالية للمخطاب النقدي المعاصر الذي تمارسه كل أطراف لعبة صراعات الهوية لجذب هذا الكم المجهول ، أو العناصر الأكثر مقدرة على الحركة .. لإظهارها للعلن أو التعامل معها في الأطر المحسوبة مسلفا . غير أن أكثر ما

(١٤) من قصيدة للشاعرة هدى حسين .

يزعج مثقفي الهوية ليس هذا "الجيل الفاسد" أو "الجيل الميت" الذي يسمى الجميع "الإيقاظ" - كل يعرفه ، وإنما يزعمهم بشكل أكثر إلحاحا التقاليد هذه الخالية إلى الكتابة ، إلى مجتمع الثقافة الرسمي (الذي يشمل المؤيدين للنظام والمعارضين) . ومن هنا ينزى الجميع إلى "تكفير" هذه الاتجاهات أو "تفسيرها" بشكل ملائم للخريطة السائدة ، أي الضغط بوسيلتي العصا والجزرة إلى حين استيعابها أو القضاء عليها . فالأكثر أهمية يظل لدى جميع الأحوال الحفاظ على الطابع الأساسي للمعبر الفكري والأدبي ، أي طابعه المنزى بالذات . وهكذا فإن هذه الكتابات مرسومة بعدم الجدلية ، بعدم الأدبية ، بل بعدم لغويتها !! إما ذلك وإما ادعاء وجود معنى عميق يجري اكتشافه .. وفقا للتقاليد المعترف بها .

وإذا كان "الخراف" عامة هذا الجيل مشكلة من الدرجة الثانية عند مثقفي الهوية ، فسبب ذلك يرجع إلى تفويضهم التقليدي للحكومة لتعامل بوسائلها الإدارية الخاصة - المادية جندا - معهم .. بحيث "تنتهى" أذهانهم - بوسائل القمع والمنح - لتلقى وتعالى عخطابات الهوية وأخذها مأخذ الجد.

وعن طريق تجاهل مثقفي الهوية لقيامهم بهذا التفويض نفسه ، يتاح لهم أن يواصلوا اجترار تربيهم "الطبيعي" للعالم ، الذي يتميز بأولوية ألقال على المعاش ، وعالم الكتابة على عالم الشفاهة ، والعمل الذهني على العمل البدني ، والنص على الواقع (ليست هذه ظاهرة حاكمية فقط) ، ويتاح لهم أيضا أن يواصلوا معاركهم مع بعضهم البعض ، معارك تسييد النص الحاكمى على النص الوطنى أو العكس ، النص الانفتاحى على "الاشتراكي" أو العكس ، والتي تفترض جميعا أن مستقبل المجتمع يحسمه الخطاب السائد ، وأن الخطاب المضاد هو الذى يعوق كل طرف عن صياغة وتشكيل الواقع ذاته .

ليس المقصود هنا توضيح هذه المنابر "الهوياتية" ، فهي تكفى الجميع مشقة بذل هذا الجهد ، بقيامها بفضح بعضها البعض ، حقا وزورا .. وإنما المقصود هو ملاحظة الكيفية التي تمسند بها هذه الهويات المتصارعة إلى بعضها البعض ..

وكيف ترسم سوبا ملامح صورة واحدة . فمن خلال صراعتها تكرم معنا مبدأ واحدية النير القائد للمجتمع الذى يتصارعون حوله ، بينما تعضى صورة هذا النير الوحيد التى تكرسها خطاباتهم المشروعية والمعنى على هذه الخطابات ذاتها ، وعلى صراعاتها سوبا .. ليتحقق فى النهاية ترسيخ خطاب الهوية ، بالضبط من خلال تحويراته العديدة وتطاحن هذه التحويرات العنيف .. فضلا عن تكريس المنطق السلطوى لمبدأ واحدية المنسر وكذا الطابع الدولى المشترك لهذه الأيديولوجيات .. ليصنع هذا كله بنية مؤاكلة من شرائح متزقة على بعضها البعض .. من الأقوال التى تتساند من خلال صراعاتها ، والأوهام التى تتخلق حول الأبعاد الكلية والمطلقة لهذا الصراع ، والتى تكشفها - لمن يملك صبر الرؤية - التحالفات والممارسات العملية ، التى يعاد إخفاء أهميتها مرة أخرى بتسميتها تسمية تهون من شأنها .. بتسميتها "تكتيكات" !!

وفى مقابل الخطابات الثقافية المبدئية الهوياتية ، يتمتع الخطاب الحكومى بأهميته المحورية بوصفه خطابا لا منبرى .. أو بالأصح متعدد المنابر والوجوه .. بكونه خطاب الأمر الواقع والمصالح المباشرة ، وقدرته على خلق خطابيه من خلال آلاف الوسائل المادية والإدارية ، أى بوسائل أعمق من أن تكون مجرد أيديولوجيا . ومن خلال مركز القوة هذا يستطيع النظام - كما يفعل فى الواقع - أن يتنازل عن هوامش للحركة لمختلف الأصاب صراعات الهوية ، ومن خلال هذه القدرة يشرك الجميع بالفعل فى مهمة دعم وجوده الخاص ، بالقدر الذى يستطيع به أن يحافظ على دوران هذه الخطابات المتعارضة (تأييدا وهجويا على حد سواء) حول المركز الذى يمثله هو . فالنظام المنفرد بالواقع السياسى / الإدارى يقوى من خلال هذا النوع من الصراع ضده هو بالذات .

ليس هذا المسرح الواسع بالأمر المثير .. وخصوصا فى مجال الفكر .. فغالبا ما تنجح هنا مياسة العصا والجزرة طالما احتفظ المثقف بوضعه الخاص كمثقف ، كحامل رسالة ، كصاحب منبر، صراحة أو ضمنا ، بالفعل أو بالقوة ، طالما انطلق

الثقاف من دور ريادة مزعوم ، وادعى لنفسه القدرة على إبداع عالم جديد .. هنا يعاد استيعابه ، أو استيعاب إسهاماته ، في الأطر الملائمة لتحديث الدولة ذاتها .

هذا الثقاف المتمرد .. صاحب القضية العلمية أو العامة ، تنتجها الأطر القائمة كل يوم ، وتستوعبه كل يوم .. تنتجها على الهامش .. وتتلقى زحمة .. ثم تدججه .. ليعيد هو صنعها وبناءها . فالهوية تجد أحد أسسها في هوية الثقاف ذاته ، والعقلانية تجد أحد أسسها في عقل الثقاف أيضا .

خاتمة

ليست العولمة والخصوصية سوى وجهي عملة أيديولوجية واحدة ، أيديولوجية رأس المال الذي أصبح عالميا ضمن أطر قومية : عالميا في الاستغلال ، ومحليا وطبقيا في التوزيع . وفي مقابل هذه العولمة/الخصوصية ، ليس ثمة من بديل سوى عالمية حقيقية ، عالمية تحارب الهوية في جميع أنحاء العالم ، القومية والعنصرية والدينية ، وتستطيع في نفس الوقت أن تفتح الباب واسعا لتطور أية خصوصية من أي نوع تفرض نفسها كمدخل ممكن ، لا يفرض نفسه كمدخل وحيد ، للتطور العالمي ذاته ، وذلك بالضبط لأنها لا تمتلك وصفة ولا نصا جاهزا للتطبيق يعبر عن "الطبيعة البشرية" أو أي مطلق آخر .

وفي هذا الإطار ، لم يسع هذا المقال سوى لأن يوضح "خصوصية" خطاب الخصوصية المصري الحديث ، من حيث أسسه الواقعية . إن هذا اللفظ الكثير حول الخصوصية ، هذه الكتابات التي لا تنتهي ، لا تدل بسأى حال على هوية مقهورة ، بل على خطاب سياسي قمعي يتبوأ منبر السلطة عن طريق إثارة إشكالية تسمى الدفاع عن الهوية (الوطنية أو الدينية) ، خطاب يخلق هوية كمحرك سياسي، ويخلق المؤسسات التي تدعمها ، ويعكسها في ذات الوقت ، وتتجاذبه البرجوازية والإنتليجنسيا ، التي لا تفلح في التحليل الأخير في التحرر من سيطرة البرجوازية . الهوية هي الجانب الآخر

لخطاب العالمية المزيفة التي يطرحها الرأسمال العالمي .. وهي تتغير باستمرار مع تغير أوضاع هذا الرأسمال ذاته . وهي حتى حين تقاومه ، تقاومه بذات منطقها ، وتتحرك ضمن أفق حركته ، وهو ما رأيناه يحدث بالفعل مع أيديولوجيات الهوية التي أبدت نشاطا ملحوظا في التكيف ، الذي لا يمنعها بالطبع من ممارسة طقوس لمن النظام العالمي الجديد ليلا ونهارا ..!

غير أن قضح أيديولوجية الهوية لن يغير العالم ، إذا استمر في الدوران حول مؤسسات الهوية على اختلافها ، إذا لم يتموضع في مشروع لتفكيك مؤسسات الدولة بمؤسسات بديلة .. وإذا لم يجد روابطه على صعيد عالمي يتجاوز أفق الهوية السياسية التخبوية بمجمله .

إن أفقا عالميا جديدا لن يدخل أصلا في تلك الإشكالية الضيقة التي تدور حول تفضيل القمع الإسرائيلي للفلسطينيين أو القمع الوطني المرتقب لهم ، ولن يوازن بين دولة قومية وأخرى إسلامية ، ولن يدخل عموما في صراعات الهويات .. وإنما سيفضح الجميع ، وسيحرر الثمردين من أحلام وشهوة ممارسة القمع بأنفسهم بدلا من قاهريهم ، ومقاوم الانقلاب خلف رموز الهويات إلى المذابح الكبرى ، ولن يحارب القهر باسم الخصوصية ، ولن يحارب القمع الذي تمارسه الهوية باسم العالمية أيضا .. ولكنه سيفضح القهر في كافة أشكاله ، خصوصا أشكاله "التحريرية" ، التي تقود البشر كالأنعام للتبجح على مسرح "التحرر" ، سواء من القهر "العالمي" من أجل القهر "الخصوصي" ، أو العكس .

مثل هذا الأفق لا دور فيه للطليعة القائدة ، ولا للقائد المعلم ، ولا ينبع من أية أشكال فوقية تمارس "التعبير" : التعبير عن مصلحة الوطن أو الدين أو الطبقة أو العرف ، أو حتى "الإنسانية المعذبة" ، ويرفض كافة أشكال التنظيمات الفوقية ، التي تختار أعضائها وفقا للولاء^(١٥) ، بل يفتح أفقا ممتدا للكفاح في مختلف

المجالات . وفي إطار الظروف الواقعية . وإذا نجح فسي تحريرنا من التوجس
"التحرري" للبحث عن قيادة ومنهج كلي هوياتي ، فمعنى بحكم كليته ، سيكون
قد نجح في المسألة الجوهرية ، وهي منح كل منا الثقة بالنفس وبالأخرين ، التابعة
بالضبط من إدراك أن يحمل هذه الخيالات الهويةية أو العولمية ليس لها من مستند
فكري ولا مادي سوى نحن أنفسنا .

ليست الإنتليجنسيا في هذا العالم سوى قسم اجتماعي ، تخصص في العمل
الذهني . وليست المعرفة "أرقى ما في الإنسان" ^(١٦) كما يقول الوطنيون
العلمانيون ، ولا العقيدة أيضا ، كما يقول سيد قطب وأنصاره ، ليس بالطبع
لأنهما "أحط" ، ولكن لأن مسلم القيم الإنتليجنسوي هذا يسقط بمجملته .
فالإنتليجنسيا الحديثة سوف تدرك آجلا أو عاجلا أنها مجرد قسم من أقسام
المجتمع ، أعجز ما يكون عن تحرير نفسه إلا إذا تحرر العالم كله ، وأن خبرته في
التنظيم لم يعد في مقدورها أن تفيد بشيء سوى الأكل على موائد النظم والقوى
التي تقهره ذاتها مقابل قيامه بتنظيم وتحرير عالم محدد سلفا . أما العالم الجديد فهو
عالم لم يبدأ بتأوه بعد ، لأن رفض العالم القديم لم يتموضع بعد .. ولم توجد بعد
"ديانة الحرية" التي تعني أكثر من مجرد حرية الانقياد لعبودية جديدة ، لم توجد بعد
أفكار للحرية غير غيورية .. وتلك مهمة لا يمكن أن تضطلع بها سوى أجيال ..
ولا أقصد أجيال المفكرين وحدهم .

ومن هنا لا بدعو هذا المقال إلى أي نوع من الاستشهاد ، ولا البطولة ،
فضحايا العالمة الجديدة ليسوا في عرف أنفسهم أكثر من أفراد أصيبوا إصابة
عمل ، ولن يسمحوا لزملائهم أو لغيرهم أن يتاجروا بدعائهم ، إذا أميلت ، على
نمط تجارة النظام وكتابه بدم التلميذة شيماء ، أو تجارة الإسلاميين بقتلاهم ،

(١٦) هنا ما يقوله مثلاً د. صبرى حافظ تعليقا على قضية نصر حامد أبو زيد . أنظر نشرة
"حرية" الصادرة عن لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد ، العدد التجريبي ، أكتوبر
١٩٩٥ ، ص ٣٣ .

وذلك بالضبط لأن الحرية العالية ليست معركة ثعبان ، ولا ثارات ، ولا تعرف بمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" ، ولا المبدأ المؤسس القائل بأولوية مطلقة للكامل على الجزء ، كما لا تقوم فكرا على تصيد الأخطاء والتناقضات في صفوف الأعداء .. وهي لا تمارس هذا الترفيع وهذه النزاهة فضلا وكما .. وإنما فقط لتكون هي نفسها ، ولا تكون شيئا آخر .. لتكون حرية منسجمة .

ولا يطلب منى القارئ أن أختتم هذا المقال مفصلا له "استراتيجية للتحرير" ، فكفاه ما تسلل إلى المقال من "منبرية" ، فالمقال لا يدعو إلى أيديولوجية تخبوية جديدة تسمى العالية ، ولا يفترض أن اكتمال أطروحته سيكون مثل هذا النوع من الأيديولوجيات ، بل لعله يطمح أن تصل رسالته واضحة إلى القراء بحيث يقلعون عن البحث عن مثل هذا النوع من الأيديولوجيات التخبوية بمختلف أشكالها ، ويطورون أطروحته في مائة ألف اتجاه ، لا يحترم أى منها أية فكرة على أنها أصل وحقيقة ، لأن الحقيقة لا توجد أصلا في أية فكرة بحد ذاتها ، ولا حتى في عالم الأفكار عموما .

ولا حتى في هذا المقال ...

هنا ينهى هذا المقال أن يفي بدينه الأخير تجاه قارئه .. أن يكشف له حدوده الخاصة - حدود هذا المقال - حدود المراقب من داخل الخطاب الرسمي (بالمعنى الواسع الذى يشمل الخطاب الحكومى وأعدائه) .. تلك الحدود التى تفرضها بنية المقال ذاتها ، التى هى دائما منبرية ، شاء المقال أم أبى .. تلك المنبرية التى تكمن في ترتيبه الطبقي بين بداية ووسط ونهاية ، في نموذج الذى يفترض كمثال أعلى تماسكا مطلقا وإحاطة شاملة بموضوعه ، في التوقيع الذى يتصدره أو ينيله لكى يكرس سلطة الكاتب تجاه القارئ ، ويقدم للأخير الإيماء بالمصدر الإبداعي الذى ينبثق منه النص ، فى شعور الحرية المزيف الذى يمنحه العمل الحرفي للكاتب المستقل ، وأيضا فى عمليات الطباعة والتوزيع التى تكوّن حركة فى اتجاه واحد من المرسل ، الكاتب المخفى ، إلى المستقبل الذى يستهلك ويصمت . ومن هنا

يحق للقارئ أن يفسر هذا المقال ، وفقا لنطقه ذاته ، بأنه ليس إلا متبرا جديدا ،
وخلفا جديدا . يضاف إلى قائمة المتابر والحنادق ..
لا .. لن يكون هذا التفسير متجريا ..

غير أن هذا المقال يطمح إلى شيء آخر ، يطمح من خلال هذا التفسير نفسه إلى :
أن يطور إلى النهاية مشاكل وتناقضات هذه الصيغة النظرية .

أن يحزر كل قارئ ، بشكل ما ، من هذا المتابر العميق الذى يستخدم
بالضرورة فى عصرنا لتبرير كل تايو ثقافى آخر .

أن يطرح مهمات من قبيل كسر الفواصل بين المكتوب والمسموع ، بين
الخطاب العالم والخطاب العائى .

أن يفتح ويشجع على فتح الثغرات الممكنة التى تتخلل كل خطاب مهما
بلغت ادعاءاته بالاتساق والصحة ، ومهما بلغت مهارته فى إخفاء مشكلاته .
أن ينبه الخطابات الجديدة إلى مأزق رايات "ما بعد الحداثة" ، و"الكتابة
الجديدة" وغيرها ، والتى تكرر جميعا ذات النمط الثقافى مع استبدال أبطاله
من وقت لآخر .

هذا الخطاب يطمح إلى أن يطرح على قارنه مأزقا حقيقيا ، بدلا من كتابات
الأزمة الكثيرة التى تنتهى دائما إلى طرح الحل السعيد للأزمة التى أثارها . وبدلا
من ذلك ، يقدم هذا المقال نفسه كنموذج لثغرة الخطاب المقالى ، كنموذج مكسر إلى
أقصى حد ممكن للثغرات الموجودة بالفعل فى كل مقال يتم فحصه عن قرب .

وأخيرا ، يطمح هذا المقال إلى طرح يحمل الألفاظ الممكنة لالترام فكرى
وسياسى وأدبى خارج هذا المستقع .. يطرحها ... كإمكانية .



هنا ... ينتهي هذا المقال ..

ولا تبقى سوى رسالته الأخيرة .. رسالة شخصية إلى معشر الكتاب ، لا تستنى كاتب هذا المقال .. ميثاق شرف يهدف إلى إنهاء مسئولية "رسالة الكتاب القلمية" ووصايتهم على القراء .. صراعهم الضاري لاحتلال منبر السيادة والتوجيه المتعال باسم المبادئ ، أيا كانت . فيا أيها الكتاب...

• من احترم منكم حقيقة التي ينادى بها (وطنية أو حاكمية أو شيوعية أو غيرها) ..

فليكشف لنا كيف يناور بها ..

كيف يُخفي بعضها ويجور بعضها حسب الأحوال ..

كيف يجور كلامه مع نفسه ليختلف عن كلامه للحواريين وكلامه للناس ..
"للعمامة" ..

كيف يضطر لإخفاء حقيقة لا تتفق مع هواه وهوى مبدئه ..

• يا هؤلاء الذين يريدون تحرير الناس ...

من الاستعمار .. من الطائفوت .. من الرأسمالية .. وأنا منكم ..

فلنحرر أنفسنا أولاً من كل ذلك ..

من نير حقائقتنا ..

من نور عظمتنا الذي يمشي الميون ..

من عظمة دورنا التاريخي أو الإلهي أو الوطني ..

• اكشفوا ..

اكشفوا للناس شهوة السلطة التي تحرك القلم ..

اكشفوا سلطة المقال عليكم .. سلطة "أمانة" الاتساق المعادية لأمانة الحقيقة ..

لنمزق رداء التواضع الكاذب ..

لنعري ألوهيتنا الدينية ..

- لتواضع تواضعا حقيقيا ..
- لنكشف للناس اعتباراتنا التي تحكم نصرصنا ..
- ولنشرح لهم كيف يتكون "صدق الشاعر" في إبداعاتنا .
- أقول لكم أيضا .. لنكشف للناس تواضعنا ..
- تواضع صراعنا التي جعلت منا كُتُبا ..
- تواضع لزامتنا من أجل الحقيقة والتميز والمكانة ..
- تواضع إحباطاتنا من سياقات أخرى في الحياة ..
- لنشرح لهم ..
- لنشرح مآزق الكتابة والإبداع على هوامش الحياة ..
- لنشرح ألم "الحياة البديلة" في غندق الثقافة ..
- لنشرح ملاسبات النشر والدعاية والشهرة التي تهبط بالخطاب من علياء تجرده .
- ولكن ... لا نلنسن مسوح الشهداء ..
- لنكن متواضعين .. مثل كل نجار مبدع في حرفته ..
- لنكن أحرارا ، ونبتخلص من رداء العظمة الذي يقتل أرواحنا وأبداننا .
- لنكن صرخاء ..
- ولندع الناس يتحررون من هوياتنا ..
- ليصنعوا هوياتهم وإبداعاتهم ..
- إذا كنا نؤمن حقا بأن الحقيقة صنو الحرية ..
- لنكف عن الحديث عن "المبادئ العظيمة" ...
- لنحيط توالدها الطبيعي في أزمنة الانحطاط



نظمت من "المثقف" في عصر ما بعد الحداثة

(حول كتاب جان - فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي^(١))

"أن تتكلم فهذا يعني أنك تقاتل"

جان - فرانسوا ليوتار

ربما تكمن أهمية هذا الكتاب في أنه يطرح رؤية جديدة بالاعتبار لوضع الثقافة والمثقف - كفة من فئات العاملين بالعمل الذهني : الإثباتية - في عصر ما بعد الحداثة ، المسمى أيضاً عصر المعلومات وعصر الاتصال وعصر ما بعد الصناعة وما بعد الأيديولوجيا ، ويسمى على المستوى النهجي عصر ما بعد البنية أو التفكيك . ويقرر ليوتار في مقدمته أنه قد كتب هذا الكتاب كقبرير عن حالة المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً ، قدمه إلى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك (القسم الفرنسي من كندا) بناءً على طلب رئيسه في عام ١٩٧٩ .

وترجع خلفية ليوتار السياسية إلى جماعة ثورية صغيرة اسمها "الاشتراكية أو البرية" ، كان دوره فيها أثناء عضويته بها في الخمسينات والستينات دراسة أوضاع أوروبا الشرقية ، التي كانت نظمها الاستبدادية محل مسخط اليسار الأكثر راديكالية في فرنسا آنذاك . ومن هذا الموقع المتطرف على الحدود الواقعة بين الماركسية والفوضوية انقل ليوتار تدريجياً إلى موقع إصلاحى على هامش النظام ،

(١) ترجمة أحمد حسان ، دار شرقيات ، القاهرة ١٩٩٤ (ويحتوى على تعبير بلغم فريدريك جيمسون) .

ليصبح بعد أحداث ١٩٦٨ في فرنسا أحد الشخصيات البارزة في التيار المسمى "ما بعد الحداثة" ، الذي اجتاح الثقافة الأوروبية في السبعينات وواصل مساره في الثمانينات ، وانتقل إلى الولايات المتحدة وغيرها من بلدان العالم ، وأصبح مطروحا للنقاش حتى في بلد طرفي إلى حد ما كمصر في التسعينات.

ومن خلال مناقشة هذا الكتاب المهم أنوى إلقاء الضوء على تلك المفارقة التي وضعت "المثقف المصري" في عصر ما بعد الحداثة ، واختلاف رد فعله بالتالي عن تفاعل مثقف أوروبي ثوري/ إصلاحى ، من غط ليوتار ، مع ما يطرحه الوضع ما بعد الحداثى من قضايا بشأن الثقافة والعلم ، ليس بغرض إدانة طرف ما ، ولكن بغرض كشف بعض أبعاد هذه المفارقة التاريخية .



يطرح ليوتار في كتابه أو تقريره مشكلة السيطرة الاجتماعية على المعلومات، التي أصبحت أحد محاور صراعات السلطة والمكانة على المستوى الاجتماعى ، من خلال دراسة ما يسميه "مشكلة المشروعية" الخاصة بالعلم ؛ وينسبها إلى تفكك العلم من حيث حقوله ومؤسساته على حد سواء ، وما يمثله ذلك من تهديد للابتكار وتوجيه له لصالح مجموعات معينة . ويلاحظ ، اتساقا مع ذلك ، لتور معنويات العلماء وانخفاض الإنتاجية في المختبرات والمعامل .

وللمحيلة دون ذلك يطرح ليوتار عدة مطالب : رفض كل محاولة لتحقيق الإجماع باعتبار ذلك أمرا ينطوى على إرهاب للفكر ، وإتاحة بنوك المعلومات للجمهور بغير قيود.

وبشيء من التفصيل يطرح ليوتار مشكلة المشروعية كالآتى:

ثمة رابطة قوية في الثقافة الغربية ، يرجعها ليوتار إلى أفلاطون ، بين مشروعية العلم ومشروعية المشروع السياسى والأخلاقي . فبرغم الاختلاف بين لغة تقرير ما هو صادق (ليس زائفا) ولغة تقرير ما هو عادل (ليس جائرا) ، فإنهما

مرتبطان. فالسؤال عن السلطة (من الذى يقرر ما هي المعرفة ؟) مرتبط بالسؤال عن المعرفة (من الذى يعرف ما يجب تقريره؟) .

ثمة اختلاف واضح بين العلم والمعرفة . فالمعرفة - على حد تعبيره ... تشمل مثلا كيف تعيش وكيف تسمع وكيف تستخدم الأشياء وما هي معايير القياسية والعدل والسعادة والصوت واللون ... الخ . فالمعرفة إذن أوسع مدى ، ولكنها أيضا ذات طابع قومي أو محلي ؛ تسمح مثلا بمعرفة الأجنى لورا . أما العلم فيقوم على البرهان . ويفترض الحوار حول البرهان أن المرجع (أى موضوع المعرفة العلمية) لا يمكن أن يقدم أساسا لبرهانين متناقضين . ويستخدم ليوتار كلمة الافتراض هنا بالمعنى القوي للكلمة ؛ بمعنى أن العلم لا يستطيع أن يبرهن على صحة هذا الافتراض . كذلك يقوم العلم على لغة إشارية (تشير إلى الأشياء) ولا يستعمل اللغة التقييدية (التي تشير إلى قواعد ومعايير وقيم) ، على خلاف المعرفة غير العلمية ، التي يقرر ليوتسار أنها تقوم على منطق الحكاية التي تجمع بين العبارات الإشارية والعبارات التقييدية وغيرها . يضاف إلى ذلك بالطبع أن المعرفة العلمية ليس لها طابع قومي .

ويواصل ليوتار مقارنا بين المعرفة العلمية والمعرفة الحكائية ؛ فيقرر أن الحكاية لا تسعى الماضي بهدف تحليله ، وإنما تضعه في أفق لا زمني خالد ، كأساطير تمثل للجماعة المعنى الذي يقيم رابطتها الجماعية . كذلك فإن الحكاية مملوكة على المشاع ، لا تحتاج إلى ترخيص لزيديها ، وليست مقصورة على فرد دون الآخر ، وليس لها إذن مصادر للمشروعية سوى ذاتها . ويتصور ليوتار أن الحكايات ، لهذه الأسباب ، متسامحة ، لا يستبعد بعضها البعض . أما العلم فعلى خلاف ذلك يتطلب مرسلين ومستقبلين أنسدادا ، يتمتعون بمستوى معين من المعرفة العلمية يمنحهم مشروعية قبول أو رفض الأطروحات العلمية . كذلك فإن العلم له تاريخ ، فلا يمكن الإتيان بنظرية علمية جديدة دون دحض القديمة ، الأمر الذي يتطلب معرفتها أولا . لذلك فإن العلم تحتكره صفوة تتمركز في مؤسسات .

يضاف إلى ذلك أن العلم - على تقيض الحكاية - يقف من حيث المبدأ خارج المجتمع ، لأنه يعرف نفسه كدراسة عقلية بحتة ، حتى في حالة العلم الاجتماعي . ويدلر أن ليوتار يشير هنا إلى وضع العالم ، أيا كان تخصصه ، بوصفه مراقبا خارجيا مهمته الدراسة ، لا الفعل .

بناء على رصد هذه الفوارق بين منطق العلم ومنطق الحكاية يتجسد ليوتار إلى رصد العلاقة بينهما، فيقرر أن العلم ينتقد الحكاية ويرفضها ، بل يؤسس نفسه على هذا الرفض . فالعلم يسأل الحكاية عن مشروعيتها ، ولأن مشروعيتها لا تكمن إلا في ذاتها (أو ربما في الروابط الاجتماعية التي تعيد إنتاجها - ش) ، فهو يرفضها . ويقرر ليوتار أيضا أن هذه الخاصة هي مصدر إمبيرالية الغرب .

ومع ذلك فقد استند العلم في مولده إلى حكايات ، يرصد ليوتار منها - بشيء من التبسيط من جانبنا - حكايتين : حكاية الثورة الفرنسية ، التي تحكى عن الشعب البطل الذى يحصل على حريته (بطل التحرر) ويتلقى المعايير الاجتماعية بإجماعه على قواعد معينة يتم التوصل إليها عن طريق المداولات والحوار، ويهدف تحقيق التقدم . ويقدم العلم لهذا الشعب المعرفة بالواقع التي على أساسها يقوم بالتشريع لنفسه . فالعلم أداة الشعب فى التحرر ، ولذلك يساند الشعب العلم ليدافع عن حقه فى المعرفة ، ويؤجج الكهنة والطفلة الذين يحاولون دون حريته بحجب المعرفة . أما الحكاية الأخرى فهي الحكاية الألمانية ، واسمها حكاية (بطل المعرفة) ؛ فهنا تتظم المعرفة بعجلها ، علمية وغير علمية ، فى نسق يرتبط بمثل أخلاقي أعلى للدولة والأمة يستنبط من ذاته كل شيء . فالمعرفة هنا معرفة تأملية ترتبط بمبدأ يعلو على الشعب والعلماء معا ، هو الحياة أو الروح ، وتلك هي - بيساطة - الفلسفة الألمانية فى طبيعتها الفيجلية أساسا .

وفى الحالتين يستند العلم إلى الدولة ، سواء كانت الدولة التى تمثل الشعب فى حكاية التنوير الفرنسية ، أو الدولة التى تمثل الروح فى الحكاية الألمانية .



أصبحت النظريات السائدة في كل فرع علمي تتحدد عن طريق إجماع الخبراء على أسس براجماتية بدلا من تصور أنها تستند إلى صواب مطلق . ويطلق ليوتار على هذا التطور "سقوط الميتا - لغة" أو اللغة المؤسسية ، لأن القواعد التي يُقبل على أساسها البرهان العلمي الآن سقط الاعتقاد بصحتها المطلقة ، وأصبحت متغيرة بالنسبة للفروع المعرفية المختلفة . وبمعنى آخر فإن هذا اللفظ المجرد : العلم ، لم يعد يشير إلى منهج علمي واحد واضح بذاته يكمن خلف كل العلوم ، وإنما إلى مناهج عديدة تستند إلى إجماع العلماء في كل علم على حدة . ومن شأن هذا التطور بالطبع أن يفقد العلم أكثر فأكثر قاعدته الحكائية القديمة الموحدة التي كانت تمنحه المشروعية ، وأصبح سؤال المشروعية إذن باطنا في العلم ذاته ، وجزءا لا يتجزأ منه .

يطرح ليوتار من خلال هذا التحليل مشكلة جوهرية : فأولا، سقط ارتباط التقييم العلمي (صادق/ خاطئ أو زائف) بالتقييم الأخلاقي (عادل/ جائر) ، لصالح ارتباط العلم بالتكنولوجيا ، أي بالثانية الأداة (فعال/ غير فعال) ، وذلك لأن التكنولوجيا أصبحت - مع تفقد العلم - ضرورية لإنتاج العلم نفسه بما توفره من أجهزة ضرورية لإجراء الأبحاث والتجارب . كذلك فإن المختبرات العلمية أصبحت عالية التكلفة ، وبالتالي أصبح العلم خاضعا لمنطق الثروة وأصبح قوة إنتاج ولحظة في دوران رأس المال ، تقاس فائدته مثل فائدة أى من مكونات رأس المال بقدرته على زيادة الأرباح ، وبالتالي أصبح العلم يعمل من أجل دعم السلطة . ولذلك تخشى الجامعة الديمقراطية لضعف أدائها ، ويصبح هدف نظام التعليم بمجملة إمداد المجتمع بمهارات تشغل المواقع المطلوبة ، وأصبح الطالب بالتالي يبحث في دراسته عما هو فعال ، لا عما هو صادق (بمعايير الصحة العلمية) أو عادل (بالمعيار الأخلاقي) .

وهنا يدافع ليوتار عن استقلال العلم ويقلب حكاية التحرر ، ففي حكاية التحرر - كما نتذكر - كان العلم يستمد مشروعيته من ضرورته للحرية ... أما

الآن فإن ليوتار يدافع عن الحرية باسم ضرورتها للعلم . يواجه ليوتار التهديد الذى توحى به صيغة لومان Luman التى تقول بأن التغيرات الحديثة فى المعرفة والمجتمع ستؤدى إلى أن يصبح الإجماع مسألة إجراءات أدائية مجرد استكمال الشكل وإضفاء المشروعية على النظام . ويتحسب ليوتار من نشوء تحالف العلم والتكنولوجيا تحت سيطرة رأس المال ، وما يترتب على ذلك من أن تصبح الخيارات المطروحة محسومة سلفا بفعل سلطة التكنوقراط . وهو يطرح المسألة كالاتى : أن سقوط الحكايات الكبرى وتحول العلم إلى جزر متناثرة من أنواع عديدة من المنطق ومبادئ الإجماع العلمى ، وهيمنة التكنولوجيا وضرورتها لتوفير إمكانيات تقديم البرهان على أى فرض علمى .. كل ذلك من شأنه أن يجعل التحكم فى الأساس التكنولوجى للبحث العلمى وسيلة لتقرير ما هو صادق علميا ، لأن غير المرغوب فيه سيصبح غير قابل للبرهنة على صحته .

وفى مواجهة ذلك يؤكد ليوتار على أن العلم الحديث فى وضعه الحالى أصبح -- على العكس -- بسبب ميكة جمع المعلومات ، يعتمد على الخيال والفترة على ترتيب روابط بين سلاسل (علوم) مختلفة ، وبالتالي اختراع ألعاب لغة جديدة (أى علوم جديدة) ، أو ابتكار نقلة جديدة فى أى علم من العلوم ؛ ولأن سؤال المشروعية أصبح محايثا للعلم ، ولأن العلم المعاصر يقول بأن جميع الانظمة هسى حالات خاصة من القوضى (نسبة إلى نظرية القوضى فى الرياضيات) أو التصاخر والصراع ، فإن النظرية أصبحت مفيدة علميا ليس بقدر مساهمتها فى دعم النظام ، ولكن بقدر قدرتها على توليد أفكار جديدة ، وإنتاج مجهولات أكثر من المعلومات . وذلك كله لا يتفق مع النسق الحتمى التجارى الأدوات القائمة على حساب المدخلات والمخرجات ، والذى يفترض وجود نسق منظم . فلا يوجد أى أساس للتنبؤ بالاكتشافات .. وبالتالي يسبق الابتكار بالضرورة المشاريع العلمية المحددة التى تطالب بتمويل محدد وواضح الهدف . ويطلق ليوتار على ذلك كله اسم "البارالوجيا" أو الخطأب الهامشى (بترجمة أحمد حسان) ، أى التفكير غير

التقليدى الخارج على القواعد ، ويقدم هذه البارالوجيا إذن باعتبارها مطلب ضرورى للعلم فى اللحظة المعاصرة حتى يواصل تطوره .

وباختصار يقلب ليوتار حكاية التحرر : أصبح التحرر مطروحا كمطلب باسم العلم ومن أجله ؛ أصبح مطلوبا فتح خزائن المعلومات أمام الجميع ، كما يجب التخلي عن هدف الإجماع العلمى أو الاجتماعى ؛ فالإجماع ليس سوى حالة خاصة من حالات النقاش ، لغاية النقاش هى بالضبط ، وعلى العكس ، البارالوجيا ذاتها ... فهى المصدر الممكن لمشروعية العلم بوصفه نسقا مقترحا ابتكاريا .

ومعنى ذلك كله بشكل واضح أن ليوتار يقدم هنا صيغة للقتال من أجل الحرية/ العلم . وكما يذكر فى بداية تقريره : "أن تتكلم فهذا يعنى أنك تقاتل" ، فكتابه "الوضع ما بعد الحدائى" هو ذق لأجرام الخطر لأهداف معينة ، أمام احتمالين يمكن للطور الناتج عن الوضع ما بعد الحدائى، أحدهما يسميه ليوتار خيارا إرهابيا ، ويتجسد فى نظرية Luman عن الإجماع الناتج عن إجراءات إدارية ، لأنه يؤدى إلى تصفية الخصم الذى يخرج عن قواعد اللعبة الإدارية ، بنزع التمويل كما مر بنا ، أو حتى التصفية فى نطاق العلم نفسه ، باستبعاد الأفكار التى تهدد بنسف قواعد اللعبة وتهميشها وعزلها ، وإن كان يقر هو ذاته بأن هذا النوع الأخير من التصفية حقيقة اجتماعية وإن كانت لا تنتمى إلى "براهماتيات العلم" فى حد ذاتها ، وتعيقه .

ويقدم فريدريك جيمسون فى تصديره للكتاب مناقشة مهمة ولمحة تضع ليوتار فى إطار الفكر الفرنسى التحررى فى تاريخ مواجهته المتواصلة مع نموذج الكلية الفلسفية الألمانى وامتداداته حتى مدرسة فرانكفورت . ويلاحظ ببراعة أن منطق ليوتار نفسه يشير إلى أن الحكايات الكبرى لم تنته وإنما تحولت من إطار فكرى على السطح إلى طريقة باطنية فى التفكير والسلوك . كذلك يربط جيمسون ليوتار بتقاليد "الحدائى العليا" التى بدأت مع هذا القرن من خلال

المدارس الفنية والأدبية ، السريالية وغيرها ، وقامت على مشروع الفسزاضى يقوم على تغير العالم ومواجهة الحداثة عن طريق الثقافة . ومع ثبوت فشل تغير العالم بالثقافة ، يتجه ليوتار إلى تحويل تلك الطاقة الثورية إلى العلم ، ومن ثم فهو يندرج - فى رأى جيمسون - ضمن ألق "الحداثة العليا" وليس "ما بعد الحداثة" . وأخيرا يقرر جيمسون أن ليوتار إنما يعلن من خلال تقريره هذا رفضه لأن يكون مُنظِّرا للتكنوقراطية والنظام ، غير أنه يته إلى أن مواجهة التهديد باحتكار المعلومات أصعب بكثير من أن تركز إلى البارالوجيا ، وإنما هى تحتاج إلى فعل سياسى أصيل .



ربما يبدو للوهلة الأولى أن القضية التى يطرحها هذا الكتاب غريبة عنا تماما . وبالفعل فإن السؤال عمن يحق له توجيه العلم ليس مطروحا هنا ، لأنه ، ببساطة ، لا يوجد أى طرف يمتلك أصلا القدرة على هذا التوجيه . وعلى سبيل المثال ، فحين عرفنا بتجواح استنساخ العجوة الشهيرة "دوللى" ، لم يكن بمقدور "قيادة الرأى" هنا ، بصرف النظر عن اختلاف آرائهم وانتماءاتهم ، سوى إصدار بيانات وتحرير مقالات ، تحوى آراء يعلم الجميع أن فاعليتها الموضوعية بصدد القضية المطروحة لا تساوى أكثر من صفر ! بغير أى أوهام فى أنها قد تؤثر على القرار الذى سيُتخذ بصدد الاستنساخ بأى مقدار .

ومع ذلك فمن المؤكد أن كل تدبير يُتخذ فى مركز العالم يتعلق بالمعرفة أو غيرها إنما يؤثر ، طال الزمن أم قصر ، على أبعاد فرد فى أصغر قرية على سطح الكوكب . غير أنه إذا كان العلم لا يلعب دورا مهما فى حياتنا ، ولا يلعب إنتاجنا العلمى دورا مهما فى العالم ، فإن مثل هذه المناقشات ليست نوعا من الميث المغض .. فتمة حاجة ملحة من جانب حركة الثقافة المصرية ، فى ارتباطاتها مع السلطة ، لتناول مثل هذه القضايا من خلال إصدار تعليقات أخلاقية . فمن خلال هذا النوع من التعليقات تمارس الثقافة المصرية وظيفتها داخل السلطة ،

وتتمش من خلال إنتاج كتابات تُقرأ وتُعتقد أو تؤيد . ذلك هو المقر المعروف به لـ
"إيداعنا" ، والذي "يشرفني" أنني مضطر لممارسته جزئيا الآن !!
ولكن ربما تطلب الأمر تساؤل إشكاليات خطاب ليوتار ذاته أولا ، لتعيين
اختلاف مواقع الثقافة في "عصر ما بعد الحداثة" .

تلاحظ أولا أن مناورة ليوتار لإيقاظ الحرية باسم العلم ترمي إلى إخراج العلم
أولا من آليات المجتمع الرأسمالي المعاصر ، باسم المنطق الخاص بالعلم .. المسمى
البارالوجيا . ويستطيع العلم أن يخضع لمنطقه الخاص ، ولو جزئيا ، يفتح بنوك
المعلومات للجمهور ، و"تزع المشروع" - إن أمكن القول - عن الإجماع كسائق
للعلم . غير أن العلم ، حتى في ظل حكاية التحرير ، كما يشير ليوتار ، ظل
مرتبطا بالدولة والنظام . وبصفة عامة يظل العلم ، برغم خصوصيته ، منتجا
اجتماعيا كغيره من المنتجات الاجتماعية . ولم يحقق العلم تطوره المشهود إلا في
ظل الرأسمالية ، فمنطقه ليس خارجا عن المنطق العام للمجتمع الرأسمالي . وإذا
كان ليوتار لا يطمح في الواقع إلى قلب النظام بجملة ، مكثفيا بالمقاومات
الصغيرة (التي أوصى بها ميشيل فوكو أيضا) ، بهدف إتاحة متنفس حرية العلم
بالوسائل التي اقترحها .. فإن الأمر يستدعي التساؤل عما يغيه ليوتار فعلا ، وما
هي أسس خطايه ، من خلال النظر في تفرقه بين الخضوع القديم والخضوع
الحديث للعلم ، ومشروعه لتحريره ، أو الدفاع عن الحرية من خلال الدفاع عنه .

ويبدو أن المشكلة التي تواجهها الإنجليجيسيا الأوروبية ، أو الفرنسية بصفة
خاصة ، إنما تتعلق بالتهديدات التي تحيق بالدولة الديمقراطية من جراء تنامي نفوذ
الشركات الكبرى وثروتها . فالدولة ، من حيث هي جزيرة لحكاية الحرية ،
مهتدة ، والعلم أصبح يعتمد أكثر فأكثر على غيرها ، و"الجامعة الحرة" أصبحت
متهمة بتفاهض الأداء .. ويصاحب ذلك بالطبع بلورة proletarianization
الإنجليجيسيا .. فالعالم يصبح ، مثله مثل عامل المصنع ، ترمي في آلة علمية عبارة
عن مختبر كبير تابع للشركة ، وتسقط بالتالي أوهام الإنجليجيسيا المثقفة (المختلفة

عن العلماء عن قيادة الرأي ، ويمر من خلال ذلك شيخ Luman وإجماعه الإداري .

يضاف إلى ذلك أنه من المفهوم طبعاً أن الحلول التي يقدمها ليوتار لا تنشئ مساواة إلا على طريقة "دعه يعمل" - أي التكافل النظري للفرص . فاستخدام معلومات متاحة يتطلب تربية ووضعاً اجتماعياً وعادات معينة ، وتحرراً نسبياً من ثقل الضغوط الاقتصادية ... الخ . وعلى سبيل المثال ، لم تجعل المكتبات العامة العظيمة من كل مواطن فرنسي مثقفاً . ومن خلال ذلك يتضح أن مشروع ليوتار إنما يتصل بالدفاع عن مفهوم معين للحرية ، يقوم على وجود هامش مفتوح مبدئياً للمبدع الجريء (أي المحدث على نفسه خارج المؤسسات كالحرفيين المستقلين) ؛ هامش تكفله دولة الحرية البرجوازية كما نعلمها .. وهو الهامش الذي يعني بمحاولة فرصة أفضل للتفاوض بين المبدع والمؤسسة من خلال موقع مستقل نسبياً .. فالعقري الجريء مآله في النهاية هو النظام ومؤسساته ، حيث أنها ، وحدها ، التي تستطيع أن تحقق أفكاره المبدعة ، ولكن طبعاً على النحو الذي يناسبها .

والأهم من ذلك أن ليوتار ، من خلال هذا التصور الجريء المستند إلى الدولة الديمقراطية الذي يدافع به عن سلطة الإتيلاجنسيا ، يضع تصوره عن نظرية ألعاب اللغة (أي إبداع اللغة في المجالات العلمية وغيرها) ، حيث يصور تنافس الآراء - بشيء من التبسيط من - بنقلات لعبة الشطرنج ، تلك الحرب السلمية التي تستبعد العنف ، حيث يجلس كل لاعب بأدب شديد منتظراً انتهاء منافسه من التفكير .. وإتمام لعبته . وهو تصوير ربما لا يصدق إلا بصدد حوار بين أصدقاء ذوي قلب صاف وبغير أهداف مادية . ويعترف ليوتار بالفعل أن هذه الصورة إنما تتعلق بالممارسة العلمية في حد ذاتها ، أي بوصفها علمية ، ولا تنطبق على الواقع الذي يحوي ، حتى داخل الوسط العلمي ، على ممارسات قمع لـ "ألعاب اللغة" الخطيرة التي تهدد بقلب نظريات بأكملها أو تغيير قواعد اللعبة . فمن خلال هذا التصور المنهجي يؤسس ليوتار خصوصية العلم كبنية مقاومة تتمتع باستقلال نسبي عن النظام .

وطبعاً لا تجرى الأمور على هذا النحو .. فالإدانة التي لاحقت جبارودي وهو يعبر عن رأيه ، أيا كان هذا الرأي ، ليست سوى أحد الأمثلة الأكثر بروزاً على طبيعة الممارسة المعرفية في المجتمع المعاصر في أزهى صوره ديمقراطية .. وأخيراً .. ربما توحى طريقة مناقشة ليوتار لقضيته بطريقة في الكلام معروفة عندنا تماماً .. فالبارالوجيا المغطى بها يدافع عنها ليوتار بطريقة أدائية : حافظوا على الحرية حتى تحافظوا على التقدم العلمي .. هذه هي صيحة ليوتار . وهي طريقة في الكلام تشبه ما يقوله اليمض عندنا للحكومة : حافظوا على حد أدنى من دعم الفقراء حتى تحافظوا على استقراركم السياسي !!

فإن تتكلم على طريقة ليوتار يعني أن تقاتل بطريقة صعبة للغاية وتظهر إلى الحائط ، كأحد أبطال نحت من الحرية الحركية آخذ في الزوال ..



سوف يلقي هذا التحليل ضوءاً أوضح على الطريقة التي بها يتم تناول قضية ليوتار هنا . فبطل الثقافة عندنا ، ومنذ البداية ، ليس جريكياً مدعوماً بمؤسسات ديمقراطية ، وإنما هو رجل دولة أو صفوة ذو طبيعة وتوجهات إصلاحية استناداً إلى الدولة ذاتها .. وذلك بصرف النظر عن التقسيمات بين علمانيين وإسلاميين ، وبين تقدميين ورجعيين ... إلخ . بطل الثقافة عندنا يعتلى منبر الوطن أو الدين أو الاشتراكية ليتحدث باسم المطلق ، ويحول الأفكار إلى عقائد ، ويلصق بمبادئه القدرة على قيادة الدولة نحو توليها مهامها "الطليعية" المرجوة في مواجهة الغرب والحقاق به وتعمدين السكان وتوعيتهم وتنقيفهم^(٢) .

والمتخف يساوم الدولة هنا بوصفه صاحب مشروع أكثر سلطوية ، وليس من خلال قدرته العلمية .. فعبر المزيد من المطالبة بالتحكم في السكان ، ومزيد من

(٢) هذه التقريرات المذكورة هنا كمسلمة .. غير أن نمة مناقشة لها في مقال "أزمة الإنجليجيسيا المصرية وأيديولوجيات الحرية" .

لوم الدولة على "رخاوتها" وضعف تدخلها وتخليها عن "مهامها التاريخية" ، ومزيد من لوم السكان على سليبتهم ، يحصل المثقف على وضعه كقائد رأى . ليس المطروح هنا هو الحرية الحرفية ، وإنما الوصاية الإدارية - الثقافية . وتستخدم جميع الوقائع على هذا النحو : الأفلام الجنسية الفرية التي تستهدف الأخلاق ، عبادة الشيطان التي تدل على تخلى الدولة عن وظيفتها في حماية الأيديولوجيا الدينية أو الوطنية ، أو حتى التأثير البرزوي المشجع للأصولية والذي يهدد وحدة الوطن ... الخ . ثمة مطالب من كل نوع مرفوعة باستمرار إلى الدولة لتتأمر الوصاية وتقمع الطرف الآخر باعتباره عائقاً أمام الهدف العظيم لما يسمى "الاجتمع" وقيمه ومصالحه ... الخ .

وتعمل هذه الآلية من خلال افتراض ضمني معين ، هو وجود ضرورة لحماية "ضعاف العقول" من العامة ، حتى لا يفعلوا ، مثلاً ، ضحية لـ "الأفكار المسعورة" أو "أمراء الإرهاب" ، أو .. أو ... وكل ذلك من خلال الدولة . وبالتالي فالمشكلة المثارة بصدد ثورة المعلومات والاتصال هنا هو كيفية الحد من مخاطرها على احتكارات الأيديولوجيات المختلفة . وبصفة عامة يمكن القول بأن كل استبداد يتطلب طبعة أو أخرى من فكرة "حماية الضعيف" .. في أيها الضعيف .. كم من كنوز القوة تنبثق منك دون أن تدري !!

ومن خلال هذه المقولة الضمنية والجرهية : مقولة "المواطن ضعيف العقل" ، يستحيل أن تطرح قضية المعلوماتية ضمن أفق مقولة الحرية ، ويستحيل فهم الإشكالية ذاتها . فالمثقف هنا يطالب بدور في قيادة الدولة ، ومن خلال ذلك يطرح قضية المعلوماتية وفق نسق قيمي / ديني ، نسق يتألف من حوار وصراع حول أديان مثل دين الحاكمية أو دين التنوير . والمعلوماتية ، في ظل ترسانة صراع من هذا النوع ، لا بد وأن تطرح كقضية تتعلق بالأخلاق .. وحماية الشباب ، سواء من "الانحراف الجنسي" أو من "التأثير على الانتماء الوطني" . وثمة أمثلة لا تعد على الحركة ضمن هذا الأفق .. فمئذ حواراً سنة أو أكثر قليلاً ناقشت مجلة "الشباب" الحكومية "قضية" مراسلات الشباب عبر الإنترنت وغيره

مع شباب الخارج واحتكاكهم بالتالى بتقاليد وديانات "غير مسموح بها" أو "خطرة" ، وكيفية حمايتهم .. إلى آخر هذا الهراء الثقافي السائد .

وبالمقابل يغيب تماما عن ألق النقاش تلك المفارقة الساخرة ، حيث مستشهد سنة ٢٠٠٤ بحو أمية الكمبيوتر فى اليابان ، ومستشهد أيضا ... ما لم تحدث طفرة غير عادية فى الجهود الحكومية ... أمية إيجدية لا تقل عن ٤٠ ٪ عندنا . يغيب القضية عن النقاش ، إلا على سبيل التندر واستخدامها كسلاح فى الصراعات ضد الأصولية ضمن مشروع اتهامها بالتجهيل . غير أن أثر استفادة قطاعات ضيقة من الإنترنت من المصرية من التقدم العالمى واحتكاكها بعصر المعلوماتية ، وأثر ذلك على الخريطة الاجتماعية ، وحرمان الأغلبية من أى حق فى تقرير الأوضاع أو حتى فهمها .. فأمر لا يكاد يشير أى اتجاه . فالتكنولوجيا هنا هى طموح للإنليجنسيا المثقفة "التقدمية" ، وليست مشكلة تستدعى التفكير فى حلها.

والخلاصة أنه بينما يفكر المثقف الفرنسى جان - فرانسوا ليونار فى المعلوماتية كإشكالية من إشكاليات "الوضع ما بعد الحداثى" كتهديد لحرية المثقف والعالم ضمن المنظور الحرقى التقليدى للحرية ، يفكر المثقف المصرى فى ذات الإشكالية كمناخية لدهم دوره السلطوى فى "حماية الشعب من نفسه" ، وتأكيد أهميته على صعيد الدولة . وفى الحالتين ثمة مشكلة عامة يطرحها العصر ، هى كيفية تجاوز قضايا الثقافة ، والحرية أيضا ، بتحريرها من الألق القومى والمؤسسى، ومن الوصاية الصريحة - هنا - أو الضمنية - هناك - التى تنطرح بفعل وجود المثقف ضمن هذه الأطر ودوره التاريخى فيها .



انبعاث الفينيق

"وأنا لنأمل مع أدونيس أن يذيع الفينيق من رمانه،
فيكون هذا الأمل أن تكون هناك مشروعية لأي عمل،
وربما أن يكون هناك مبرر للحياة ذاتها!"

حسن طلب (إبداع، يونيو ١٩٩٦، ص ٧)

هذه العبارة العظيمة تحسم مقالا عظيما بدوره عن النيوان الجديد للشاعر
أدونيس. ويصرف النظر عن حقيقة "الفينيق" الذي لا أعرفه.. فقد شعرت أنه
مرتبط بشكل ما بحالة العظمة التي تحملك "الأستاذ الإمام" الشاعر حسن طلب
في مقاله، وإذرائته المرفح للثقافة والمثقفين (أو أنصاف المثقفين إذا أراد) الذين لا
يشاركونه قناعاته المعجبة بخصوص الشعر.. وأنا يا أستاذي العظيم لست شاعرا
.. أي لا "أنظم القريض"، ولم يسبق لي - أعترف بذلك - قراءة أي عمل من
أعمال أدونيس، بل، وبالجهد، أي من مؤلفات الأستاذ الإمام حسن طلب
قبل هذا المقال اللودعي الذي وقع في يدي بالصدفة، ولكنني سوف أداوم بعد
ذلك على قراءته، حتى يتاح لي أن أعرض ما طاشت وأحصل على هذه المصحة
التادرة.. مصحة الضحك وأنا أنصوّر الأستاذ الإمام وهو يستهض ذاته العظيمة،
بكل كبرياء وشم، ليتصدى "لقوضى الثقافة" التي تزعجه كثيرا، مياها بشعر
بنت أخته، وقد شعر بتلك النشوة العجيبة حين ساق له هذا النيوان الجديد
الفرصة "مقشرة" ليتبوأ مقعد الأستاذية ويشرع في إلقاء الدروس اليليفة، سواء
على كبار النقاد الذين أصابهم الغفلة، أو عامة الشعراء.. هؤلاء الجهلة الذين

يستطيعون بمجتهى الصفاقة - - مثلى - أن يجدوا لحياتهم وعملهم مشروعية ومبررا دون أن يأملوا فى أى فيئق على الإطلاق .. حيا كان أم مشويا .

وإذا كان الأستاذ الإمام يرى أن أدونيس "يتصدى" بهذا الديوان للقوضى "السائدة فى واقعنا الثقافى عامة والشعرى والنقدى على وجه الخصوص" ، وهى القوضى التى يعالجها أستاذنا الإمام فيما يقول .. فأنا أنصح لوجه الله أدونيس بأن يتصدى لأستاذنا الإمام حتى ينقد نفسه من "المجد" الشديد الذى أسبغه عليه الأستاذ الإمام بكرم حاتمى نادر المثال .. حتى يجعله مستوفيا لشروط العظمة التى يراها لائقة بمصلحة الثقافة والشعر (ربما) ، ولكن ليس بالشعراء ..

فأدونيس فى رأى أستاذنا الجليل شاعر عظيم وذلك بالتحديد لأنه "بحر فى التراث وغاص فى الجحيم" ويبدو أنه - - فى رأى أستاذنا - ظل يقوص ويقوص ويقوص .. ولم يره أحد من يومها !! ولذلك يرى أستاذنا أن الناقد لن يستطيع أن يتصدى لديوانه بتجاح إلا إذا لحق بأدونيس .. فغاص فى كل أعماله ، ثم عايش المتبى ، ليس فى شعره فقط ولكن فى سيرته وأيضا عملى تفاصيل الحياة الاجتماعية والسياسية فى عصره .. أى عصر المتبى !!

والأنكى من ذلك أن الناقد - - فما بالك بالملتوق الغلبان - لن يتوصل إلى إدراك الرؤية الكلية للشاعر إلا بعد اجتياز هذه "الهكالوريا" التزائية بتجاح . فهذا الديوان نموذج ومثل أعلى عند أستاذنا الإمام ، لا بداته ، ولكن بغيره ، بهذه الموسوعة من المعلومات التزائية الشعرية وغير الشعرية التى أفرج على الشاعر أدونيس - - إذا صدق أستاذنا الإمام - أن يضيفها ملاحق لديوانه ! لتكون لنا موسوعة نياهى بها العالمين !

أما السادة النقاد الراسبون فى الامتحان ، فأقترح عليهم أن يلحقوا على الأستاذ الإمام أن يلحقهم بمجموعات تقوية ، مطمئتين إلى قدرته الفذة التى تتضح من وعده بالتصدى النقدى "السليم" لهذا الديوان ! بل أنسى أنصح "المؤرخ" أدونيس أن يسرع ويحجز لنفسه مكانا فى هذه المجموعات حيث أنه فى رأى

شاعرنا الأستاذ الإمام قد صور التاريخ العربي "كمهزلة دموية كبرى"، فوقع بذلك في "الانتقالية" و"التعميم" أيضا .. أى أنه غاص في اللجج على نمط مغاير لنمط غوص الأستاذ الإمام الشاعر المؤرخ !

وإذا كان الشاعر مطالباً بأن يغوص غوصاً موضوعياً تأريخياً ، فهو مطالب أيضا بترويع من الإبداع " الهندسي " يجعل منه سبيلا محترما لبناء الأهرام والمعابد الفنية !! فأستاذنا الإمام "يقفر" لأدونيس "صياغاته الهشة" الكثيرة - على حد تعبيره - مقابل هذا العمل العظيم : تقسيم كل صفحة من صفحات الديوان إلى أربعة أقسام منها قسم للتعليق وآخر للإطار المرجعي التاريخي ! فهذا في رأى أستاذنا قد خلق للديوان "طاقة شعرية جبارة" ، تمحى إلى جانبها الصياغات الهشة ! أما النقاد والمتفوقين الذين لن تصل إليهم هذه الطاقة ، فعليهم أن يعلموا أن هذه الطاقة لا تتكشف "إلا بعد تأمل وإمعان ودوام مراجعة " .. فإذا كسأوا من الكسالى أو الأغبياء ، على غير مثال أستاذنا الإمام ، فيمكنهم أن يلتحقوا بمجموعات نقوية ديوان أدونيس !!

وإذا كان هذا هو رأى أستاذنا الإمام في ديوان أدونيس، فلماذا يلوم "شعراء الموجة الجديدة" إذا لم يصبروا - كما يتوقع هو - على قراءة هذا الديوان ؟؟ ليس الأخرى به أن يلوم المؤرخين والمهندسين والفلاسفة ، الذين يمكنهم التجاوز عن "الصياغات الهشة" من أجل هذه الفضائل اللودغية التي يحتشد بها "الديوان" !! أما الشعراء فحسبهم لو ما أنهم شعراء لا يفقهون هذه العلوم !!

ولا يكفي أستاذنا الشاعر بالجنابة على ديوان أدونيس ، فالتفت إلى أدونيس شخصيا ، وبتليه بمدح يشيب من هولته الولدان ! فأدونيس - والمهنة على أستاذنا الإمام - تخلّى عن قصيدة النثر رغم أنه رائدها ، وعاد لشعر الضعيلة بل وللشعر العمودي أحيانا ، ليس لأى سبب متعلق بالشعر ، وإنما "لأنه اتجه إلى خطر السباحة مع التيار حتى لو كان هو الذى شق له الجرى" !! فأدونيس فى رأيه عظيم لأنه يسير وفق مبدأ مخالف تعرف !! يقف مع قصيدة النثر إذا لم يشاركه

فيها أحد ، ويعود لشعر التفعيلة حين "تنجح" مبادرته ويكون له أتباع ! فالأستاذ الإمام يرى الشاعر عظيما حين يكون "ألقة الفصل" وحين يتحدى بشعره النقاد والمتلقين والشعراء .. بل والعالم كله ! ومع ذلك .. فهذا هو الطريق الضروري كي نكتشف بدورنا عظمة أستاذنا الإمام . فإذا كان أدونيس إلها محجوبا يستحيل تلوه أو معرفته ، فأستاذنا الشاعر يكون بهذا نائب الإله المطلع على الأسرار ، القادر على تعليم الطلبة الخائبين ، وإلقاء الدروس عليهم .. وبوصفة نائبنا للإله ، فقد كلف خاطره بالعمل على تطهير الوسط الثقافي من أي مبدأ يخالف المبدأ الذي اتّمن نفسه عليه . فليس للشعراء أن يرفضوا التراث الشعري إلا إذا "أبحروا في لمحجه وخاصوا كما فعل أدونيس" ، وكأن كتابة الشروح على متن التراث هي السبيل الوحيد للشاعرية . وليسمح لي أستاذنا الإمام أن أسأله .. من أين أتاه هذا الشرط الغريب . ومن هو الإله الذي أنبأه بأن التراث هو المصدر الوحيد للرحلة "الشاقة الباهظة التي لا يصير عليها إلا أولو العزم" ، الضرورية لكل إبداع ، ومن أين أتاه أن الشعراء يدعون فقط بعد أن يتصبّجهم العمر أو الكراسي ؟ وما هو رأيه العظيم يا ترى في ذلك الشاعر المراهق العيسط رامبو ؟ ولو طوّل أحد بأن يحرق شهادة وفاة للتراث لما وجد مبررا أهم من كلام أستاذنا الإمام ! فكأن تراث اللغة لا يعيش بشكل طبيعي في حياتنا ، بحيث يتطلب جهودا جبارة لإحيائه !

ولكن كل شيء يهون في سبيل المكافأة التي يعد بها أستاذنا الشاعر من يتلقى "الدروس" ويتبعها ، فساعتها سوف يفوز بالفوز الأكبر ، إذ سيعطيه الأستاذ الإمام الحق في أن يعرض على سيادته رؤيته ويصبح له الحق على الإمام الأكبر أن يأخذ هذه الرؤية مأخذ الجد .. بل وسناقشه فيها أيضا ، كما يناقش الآن أدونيس .. فبالأنا من منة كبرى وعطف سايف !

لقد قبض الله - وفقا لأستاذنا الإمام - ناقلا عظيما لشاعر عظيم ، وبقي أن يقبض لهما معا قراء عظماء ليقوموا مسويا صرح الثقافة العظيمة المطهرة من

الدعماء من أمثال .. وأغنى لهم جميعا بهذه المناسبة ككل الترفيق فيما يتعلق
"بالقنينق" .. والله لو كان بيدى شيء لعشت لهم "بالقنينق" خصيصا ، حتى
يهدأ روعهم ، عسى أن يسسويحوا فحرجوا .. ونسويح نحن من هذه "الشومة"
الورقية التي أصبحت من متطلبات العظمة الثقافية والنفسية .

لن الله العظماء والمتعاضمين أجمعين ... والسلام ..

قلري



رسالة إلى هشام قسطنط :

هيا إلى الانسحاب ..

"إن الصهيونية جريمة لا يعادلها سوى محاولة تشويه الشرفاء بها"

ختم بيان بعنوان "ضد التطبيع / ضد التكفير الوطني"

(الكتلة الأخرى .. عدد مايو ١٩٩٦)

التشريع

رأيت ، وكل ميسر لرؤية ما يرى ، أن أبداً حديثي بمناقشة هذا التشريع الذي اختتم البيان ، والذي أقام معادلة بين جريمتين ، إحداهما متفق على تجريمها للدرجة القصوى ، وهي الصهيونية ، والأخرى جريمة مستجدة ، أحاطها البيان ، وأقام بينها وبين الأولى علاقة التعادل ^(١) . ولك يا عزيزي القارئ أن تختلف ،

(١) نص البيان : " انطلاقاً من موقف المثقفين المصريين الواضح والمعلن ضد التطبيع مع الكيان الصهيوني ، وتأكيداً على تكافؤا والتفاوتا جيماً حول هذا الموقف الوطني ، نعلن أننا جميعاً ضد كل محاولات الرامية إلى تشويه موقف المثقفين المصريين ... باستخدام أسلحة التكفير الوطني ، بغرض تصفية أية خلافات شخصية صغيرة .

"وإننا نعد الحملة المنظمة التي استهدفت الشاعر المصري رفعت سلام ومثقفين آخرين معه" خطة مفرجة ، تستهدف وطنيتهم التي لا ليس فيها (لم سرود لواقف رفعت سلام بشأن رفض التطبيع) ...

"ولحسن لحظ من أن هناك خطة تعدها بعض الجهات ، تستهدف التشكيك في مصداقية موقف المثقفين المصريين ، الذين يتجهون هذا النهج الوطني ، بغرض اخذواق صفولهم وتشيت شملهم ، تمهيداً للتطبيع الفعلي ، وذلك بعد فشل كل الجهود التي بذلت في هذا الاتجاه .

فترجح كفة جريمة الصهيونية ، أو ترجح كفة جريمة "تشويه الشرفاء" ، اقتاعا منك مثلا بما ذكره البيان من أنها جريمة تندرج في خطة تهدف إلى التمهيد للتطبيع (التقالي طبعاً) وسط صفوف الخير (المثقفين المصريين الشرفاء) التي تصدى للصهيونية . ولكن لك أيضاً أن تتفق وتؤكد وجود تعادل كامل بين الجريمتين بأدق الموازين.

ولك يا عزيزي القارئ أن تهتم بهذه التوضيحات الفقهية أولاً تهتم .. ولكني أنا شعصباً أهتم بها كثيراً .. لأن تشريعات الجرائم لا تصدر اعتباطاً .. فأقل ما تتطلبه محكمة تفصل في الاتهامات وتدعى الحساد ، وشرطة تتولى ضبط المجرمين ، "ونياً" تدعى حق إلالة الدعوى باسم المجتمع أو أى كيان رمزي آخر .. وليس هذا بالقليل !

مهلاً يا عزيزي ... مهلاً ... صلتني ... أقسم لك بكل ما جرت الأعراف على القسم به أنني جاد لا أهزل .. نعم ، أنا أعرف أن الصهيونية أو التطبيع أو تشويه الشرفاء ليست جرائم ينص عليها قانون العقوبات ، وأنها آليات أيديولوجية / سياسية أو يؤر لهذا النوع من الصراع ، وأعرف أيضاً أن الجريمة هنا من النوع الأدبي الذي لا يلجئ إلى القضاء القانوني بكل فروعه .. بل وأقول لك أيضاً أن المعادلة التي يقيمها البيان ، إنما يقصد منها في الواقع تحقيق التعادل بين تشويه الشرفاء وبين التطبيع وليس الصهيونية ، بدليل عنوان البيان ومناقشه . وأقول لك أيضاً أنني أفهم تماماً أن هذا الاستبدال إنما نتج عن سلسلة الاتهامات التي ثارت ضد هشام قنسطة وعدد آخر من المثقفين المصريين بأنهم يتعاملون مباشرة مع عميل للموساد ، وليس مع "مجرد" مثقف يهودي مثلاً .. الأمر الذي

== "إننا ندعو جميع المثقفين إلى عدم التهاون ، بل ومقاطعة أولئك الذين يشيرون هذه البلبلة ، لأنهم يندرجون بوعي أو بدون وعي تحت هذا المصطلح المشوه .
"إذ أن الصهيونية جريمة لا يعادها سوى محاولة تشويه الشرفاء بها ."

يعنى التلميح إلى عمالتهم لإسرائيل ، وليس مجرد التطبيع . ولكننى أسألك :
هل أتى هذا التعبير - شبه القانونى على أقل تقدير - مصادفة ؟

الدمشق

إذا كنت تريد أن تعرف رأى فانتظرنى قليلا .. فسوف أترك الآن منطوق
التشريع وملاساته ، وانتقل إلى آليات إصداره .. أى إلى الدستور الضمنى - على
نحو الدستور البريطانى - الذى يوفر للتشريع شرعيته . صدر التشريع كما تعرف
فى سياق بيان يتناول اتهامات (لم يحدده البيان) لرفعت سلام "وآخرين معه" ، وحظى
بتوقيع ٨٨ من أعلنوا أنفسهم مثقفين مصريين . ولن نخوض هنا فى مسألة دوافع
التوقيع/ التصويت ، بدءا من الموافقة والتحمس للمبدأ وانتهاء بحسب التوقيع فى
حد ذاته ، فهذه مسائل "غير دستورية" .. ولكنك لن تعرف أيضا كم - ومن -
من الموقعين قد وافق على هذا التشريع ، وكم - ومن - منهم انطلق من تعاطفه
مع رفعت سلام أو هشام قسطل ، سواء بناء على ثقة شخصية بهما أو إدراكا
للدوافع من هاجوهما وزملائهما . ولكن هذه عموما طيمة أى تشريع ، يوافق
عليه كل طرف بناء على حسابات مبنية على جوانب عديدة لا نحصى من آثاره
المترتبة ، ومن وجهة نظر خاصة .

ولكن آلية البيانات باللغات لها عيوبها الخاصة ، فأنت أولا لن تعرف عدد
الأشخاص الذين عُرض عليهم البيان ، فقد أغفل البيان ذكر أصوات الراضين
والمتنعين عن التصويت/ التوقيع . ولن تعرف أيضا كم مثقفا مصرية لم يعرض
عليه البيان أصلا ، سواء فى القاهرة أو الأقاليم ، وهكذا مستعجز عن معرفة القوة
التصويتية النسبية التى تقف وراء التشريع . والمبدأ المعمول به هنا أنه إذا لم
يعجبك الأمر فلتصدر أنت بيانا آخر .. ولكن البيان الآخر يا عزيزى لن يكون
أقل فى عيوبه من سابقه ، والتى لم أذكر لك حتى الآن سوى أقلها وأهونها ..
فهذا البيان يمتاز عن غيره على الأقل فى أن توقيعاته حقيقية : تذكر بيان مجلة
القاهرة عن نجيب محفوظ والذى تبرعت فيه هيئة التحرير بإسباغ شرف التوقيع

على من دأته أهلا لذلك " الشرف " من المثقفين دون مشورتهم^(١) !
ولا تحسبن يا عزيزى القارى أننى أسخر .. فقد ادعى هذا البيان فى عنوانه
أنه .. بالفهم الملبان .. " بيان المثقفين المصريين " ، وأنا أعتبر نفسى .. وأعرف عديدا
من الناس يعتبرون أنفسهم .. مثقفا مصرى الجنسية ولم أوقع مع ذلك مع الموقعين ،
ولا هم وقعوا . ومع ذلك ، ومادمت لا أنا ولا هم قد أصدرنا بيانا آخر ، فقد
سمح البيان لنفسه أن يتحدث بالنيابة عنا (لاحظ هنا كلمة النيابة) ، ولم لا يمثل
بعض المثقفين غيرهم عنوة واقتدارا مادام العرف قد جرى أصلا على أن المثقف
يتكلم ويفلسف نيابة عن الأمة " أو " الشعب " أو " الطبقة " أو " الإسلام " .
دون أن يعترضه معترض ، إلا من باب أن هذا المعترض يرى نفسه أحق منه بتمثيل
" الأمة " أو " الشعب " أو " الطبقة " أو " الإسلام " !

وقد ترى يا عزيزى القارئ ، ولا أخفيك أننى أرى مثل ما ترى ، أن كل ما
يقصده البيان هو أن الموقعين أدناه يقرون هذا المبدأ التشريعى ، أو يوافقون عن
رقعت سلام ، وهذا كل ما فى الأمر ، وأن البيان بالتأكيد لا يمكن أن ينسى أن من
يهاجمهم هم أنفسهم من المثقفين المصريين الذين يستحيل أن يدعى البيان أنه
يتحدث باسمهم .. ولكن يا صديقى العزيز .. ثمة جمهور كبير لم يشارك فى الحملة
وأيضا لم يوقع على البيان ، وأولئك بالضبط هم الذين يتحدث البيان بلسانهم
ويضمهم اسميا لأنصاره . وأنا أيضا أوافقك الرأى أن أحدا لن يفهم من البيان
بصرف النظر عن عنوانه أكثر من تأييد الموقعين لمضمونه ، ولكن أسألك أنا .. من
أين إذن جاء هذا العنوان ؟

النيابة والنيابة المضادة

أستطيعك علما يا عزيزى القارئ مرة أخرى .. فقد عزمتم وتوكلت على

(٢) راجع ما ذكره بشر السباعى عن هذه الواقعة فى : الكتابة الأخرى ، العدد ١٠/١١ (أبريل ١٩٩٥) .

الله في تأجيل إجابتي على السؤال لأعود إلى مضمون التشريع . من الواضح أن هذا التشريع من النوع الذي يرمى إلى تقييد سلطة النيابة العامة في إقامة الدعوى . فلما كان " تشويه الشرفاء " عبارة عن اتهام ، فإن التشريع يرمى إلى تقييد هذا الاتهام ، بحيث لا يمارس إلا في حالة تؤكد القائم بالنيابة عن الشعب بحمايته من التطبيع الثقافي من "علم شرف" من وقع عليه الاتهام .. ذلك أنه في حالة مخالفة القائم بالنيابة لهذا الشرط واتهامه للشرفاء ، فإنه يتحول بموجب التشريع إلى متهم بارتكاب جريمة تعادل جريمة الصهيونية/ التطبيع ، وبعبارة أوضح لا يرمى هذا التشريع إلى إلغاء سلطة الاتهام أو "النيابة الثقافية" ، ويقبل بوجود منبر أو عناصر تمثل حق الادعاء العام باسم أية مصالح عليا .

وليس هذا بغريب ، فقد جرى العرف على أن من حق المثقف أن يتوب عن الشعب أو الأمة أو الثقافة القومية أو اللغة ويقيم الدعوى الأيديولوجية باسم هذا الذي يتوب عنه . خذ عندك مثلا - بالإضافة لقضية "كوهين" التي صدر هذا اليان رداً عليها - دعوى الدفاع عن اللغة والشعر والأدب وتوجيه الاتهام العام لعدد من الشعراء والكتاب الشباب بموجهها ، ومن أواخر أحداثها تصدى أحد كتاب القصة للشاعر أحمد بمانى واتهامه ومجلة "الجراد" ، بأنهما "حتى" إذا كانا لم يحصلوا على تمويل صهيوني فهما يخدمان الصهيونية موضوعيا^(٣) .

غير أن بياننا هذا لم يكشف بقبول مبدأ النيابة ، وإنما نشط في الحلول في ذات موقع النيابة محل أعدائه . فأنظر إليه يا عزيزي القارئ وهو يدعى "أن هناك خطة" - وإن كان يبدو أنها سرية ، فقد أُنحت الأقدار أن يطلع عليها ٨٨ فردا عليها - تستهدف التشكيك في موقف المثقفين المصريين القيمين يتهجون هذا التهج الوطني (أي المعادى للتطبيع) بفرض اختراق صفوفهم وتشيت شملهم ،

(٣) نشر للمدعى في هذه الدعوى قصة قصيرة في صفحة ٢٢ من ذات العدد الصادر من جبر الأدب الذي احتفى بهذه الواقعة ، تقديرا لجهوده في الدفاع عن الأدب والوطن معا

تهددا للتطبيع الفعلي ، وذلك بعد فشل كل الجهود التي بُذلت في هذا الاتجاه .
فانظر يا عزيزي القارئ كيف كنت "مخدوعا" ؟ ليس قشطة ورفعت وزملاهما
هم عملاء الموساد ، وإنما صاروا هم النيابة العامة التي تهم أعدائهم بآثامهم
الموساد الحقيقيين الذين يتفنون هذه "الحطة" . وجريا على "تقاليد" نظرية العمالة
الموضوعية، الذي سبق استخدامها بخصوص أحمد ماضي والجراد ، لم ينس البيان أن
يضيف أن أعدائه هؤلاء " يندرجون سواء بوعى أو غير وعى في هذا المخطط
المشبه" .

محكمة

عزمت يا عزيزي القارئ أن اجلسك الآن على المنصة التي يتنازع عليها كل
الفرقاء .. ولكن هذا يتطلب طبعاً أن أجيبك أولاً على الأسئلة التي تركتها معلقة
.. فالطابع القانوني للبيان ، والطابع النيابي (عن الوطن في هذه الحالة) لصيغة
البيان إنما يكشفان عن النزاع حول محكمة افتراضية ، لك أن تسميها مثلاً محكمة
الرأي العام . ويطلب البيان بوصفه النيابة المضادة من هذه المحكمة "عدم التهاون
بل ومقاطعة أولئك الذين يشيرون بهذه البلية" . فالمحكمة هنا محكمة من نوع
خاص، محكمة وشرطة تنفذ الحكم بنفسها بمقاطعة المتهمين ، والمقصود غالباً
مقاطعة كتاباتهم أيضاً . وعلى ذلك فإن المحكمة إذا حكمت بضلال المتهمين
عليها بعد ذلك أن تحمي نفسها من تضليلهم . وهكذا تكون المحكمة ذكية وغبية
في ذات الوقت ، ذكية لأنه مطلوب منها أن تفصل في الدعوى ، وغبية لأنها قد
تقع ضحية للمجرمين وعليها أن تتحجب عنهم لتحمي عقلها الصغير ! وبصفة
عامة يمكنك أن تلاحظ أن كل خطاب للرأي العام ينطوي بالضرورة على هذين
الجانبين المتناقضين ، فالترافع يتكلم باسم الرأي العام المعنى ويضمه لصغه عنوة
واقترارا ، وفي ذات الوقت يطلب عونه ومساندته .. وفي حالتنا هذه يفرض كل
من النيابة والنيابة المضادة جمهور وطني ، ومن خلال مراعاتهما معا يوجهون
للمحكمة (الجمهور) بأنه يفرض فيها ألا تخرج عن البدء الوطني المشار إليه في

حكمها لأى من الطرفين ، ويوحون إليها من خلال هذا الصراع نفسه بمعاييرها التي تقيدنا في حكمها .. ينتطرق قانون آخر علوى .. مبدأ يجرى تقديسه من خلال الصراع حوله .. لأسباب عديدة ، ليس المبدأ المذكور سوى واحد منها .

وليس المشترك هنا هو مبدأ الوطنية فحسب ، بل هو القاعدة التشريعية ذاتها التي نص عليها البيان والتي بدأت هذه المناقشة به .. فبانت يا عزيزى القارئ/ المحكمة ، يمكنك أن تدرك بسهولة أن أعداء قشطة - سلام أنفسهم يوافقون على هذا المبدأ ، بالضبط لأنهم طبعاً لا يدعون ، بل ينكرون تماماً ، أنهم يهتمون "الشرقاء" . وإذا قيل لهم أن فلاناً صحيفة سوابقه يرضاء لأنه فعل كذا وكذا ، فيمكنهم أن يلجأوا - بنفس طريقة البيان - لحجة العمالة الموضوعية ، الموجودة دائماً للحفاظ على المواقع الثابتة لـ "النيابات" الثقافية .

وهنا نأتى للشق الشخصى فى البيان .. وسوف تلقت عناية المحكمة بالتأكيد لذلك التصرف الغريب ، وهو أن النيابة المضادة قد أصدرت بيانها على صفحات الكتابة الأخرى وموقعاً يامضاء هشام قشطة بين الإمضاءات .. ومن الطبيعى أن المحكمة سوف تتشكك كثيراً فى تطوع أحد الشركاء فى اتهام محدد لتيرة زميل له فى الاتهام . وفوق ذلك كيف يمكنك أصلاً يا عزيزى القارئ / المحكمة أن تثق حقاً فى هشام قشطة أو رفعت سلام؟؟ وحتى لا تسيء فهمي ، فأنا لا أتهمهما، فرفعت سلام أنا لا أعرفه أصلاً ، وهشام قشطة أثق أنا شخصياً فيه ، لله فى الله. غير أنك يا عزيزى القارئ/ المحكمة لن تكفى طبعاً بشهادتي هذه ، فقد أكون أنا أيضاً متواطئاً أو مختوفاً .. وعموماً لا يوجد على الإطلاق دليل واحد قاطع يمكن الوصول إليه يكفى لتيرة أى شخص أيا كان من تهمة الولاء أو العمالة لأى جهة من الجهات ، وكل فكرة قابلة من حيث المبدأ للتفسير بما يحمل معنى التواطؤ فى زيادة نفوذ جهة أو شخص أو فكرة أخرى . وعلى المستوى الشخصى تحتمل أشد التصرفات وطنية شبهة التسلل على نشاطات أخرى ، وأنا أؤكد لك يا عزيزى المحكمة أننى لو كنت جاسوساً إسرائيلياً لحصت كل الحرص على الجهر بعداء

إسرائيل ليلا ونهارا ، درءا للشبهات، والمساحا لمجالات حرية الحركة وسط
العناصر الأشد عداء لإسرائيل !!

وسوف تزداد حيرتك حين تتذكر أن كل من الادعاء والادعاء المضاد قد
استخدم "أسلحة التكفير الوطني بمرضى تصفية أية خلافات شخصية صغيرة".
صحيح أن الادعاء المضاد لم يلجأ لهذا إلا بعد أن هوجم ، ولكنه كرمس للبدا
واشترك في ترميزه في عين المحكمة ، ومثل هذه المبادئ القضاة التي يرفعها
الطرفان ، وكافة الخلافات الثقافية التي تلجئ إلى البيانات والالهامات ، لن تكون
أرفع من القانون ذاته .. قانون العقوبات الأصلي الذي يستعمله الأطراف كثيرا
لخدمة مصالحهم الشخصية أو القومية ، لأن القانون ذاته لا يمثل أصلا موقفا مجردا
ولا محايدا ، وهو لا يعيش إلا على الاختلافات الشخصية والقومية منذ مولده إلى
مآله !

وهنا أصبح لي أخيرا يا عزيزي القارئ / المحكمة أن أكشف دورك أنت
وأخيك عن معتك .. فأنت نفسك لست محايدا ، فأنت فرد في مجتمعا ، لك
انحيازاتك وآراءك وسوف تحكم غالبا لهشام قشقة أو رفعت سلام أو عليها بناء
على قناعات عديدة متشابكة ، بخصوص الصهيونية ، الكتابة الأخرى ، جريدة
الأحرار ... الخ . ولا أستبعد منك أن تقبل لتصديق الرواية التي يرويها الطرف
الأقرب إلى قلبك أو فكرك أو قناعاتك .. فالشخص المحايد اجتماعيا ، الذي
يتجمع فيما يُعرف بالرأي العام لم يخلق بعد .

الثقافة المتغيرة

واعزازا مني لك ، لا أخفيك يا قارئ العزيز أنني بدوري لا أقف في معسكر
الحياة والعقل والحقيقة المطلقة ، وأصارحك القول أنني لا يهمني أصلا نقد البيان،
فهو من بين البيانات الراجعة ليس بالتأكيد أموها .. ولكن هذا البيان ، ومجمل
ذلك التحالف الذي ظهر بشكل صارخ على غلاف "الكتابة الأخرى" قبل بيانها،
تحالف قشقة - سلام ، كان بالنسبة لي نقطة تحول مهمة في مسار الكتابة الأخرى

التي يهمنى أمرها ، وفي مسار هشام قشقة ، ويمتد ليمس زملائي الذين يدعمون
الجملة بالقصائد والقصص والمقالات. نقطة تحول في اتجاه تحويل الجملة إلى منبر
مضاد ، يعمل الإعلام ، ويوحد الأفكار والرؤى ليقم جبهة ، ولافتة تصبح عنوانا
لما يسمى "الحقيقة" ، ويكتشف الطموح للأناسة والسؤدد والتزلفى فى مسلم
النقوذ الثقافى عن طريق العراك حول البؤرة الوهمية للحقيقة الفكرية أو الأدبية
أو الشعرية ، ضد منابر أخرى تقارن ذات غمط الاحتشاد.

وحتى لا أظلم الكتابة الأخرى ، فقد لاحظت توجهها مشابها فى المتاحية
المعد الأخير (الثالث) من "الجراد" ، وقبل ذلك لاحظت محاولات عدد من النقاد
المصاطفين مع ما سُمى "الكتابة الجديدة" ، لعنوتها بعنوانين من قبيل "أدب ما بعد
الحدالة" و "قصيدة النثر" الخ ، متصورين أن جهودهم هذه من شأنها دعم
هذه التوجهات الجديدة بخلق راية لها ، وأسلحة ، وترسانة للحروب الكلامية ،
رغما عن إرادة كثيرين من المبدعين أنفسهم .

ولكنى يا قارئى العزيز لا أنوى -- كما لعلك قد ظننت -- أن أبسط وصايجى
على هؤلاء المبدعين والكتاب ، أو أتكلم "بالنيابة" عن إرادتهم .. فرمما اختار
بعضهم أو كلهم أن يلعبوا ذات اللعبة القديمة ، لعبة حقن الحسادق ورفع الرايات
وإعلان الشعارات والاحتشاد خلفها وتكفير الأعداء وادعاء الحقيقة ، حقيقة الفن
أو الكتابة ، أو ادعاء امتلاك المستقبل ، وهنا لا أظن أن هذا المقال سيحول بينهم
وبين هدفهم ، فحتى لو كان مؤلرا ، لن يؤدي إلى أكثر من تحويل أسلوبهم
للوصول إلى ذات الهدف إذا أصروا عليه .

كل ما فى الأمر أننى أرى أن هذه المعارك تحول ملامح الكتابات الجديدة عن
أهدافها لتصبها فى قوالب مخالفة .. فهذه الكتابات لم تطرح على نفسها أصلا
مسألة الوطنية لا مليا ولا إيجابيا .. وليس اتهامها بخيانة اللغة أو الوطن أو أى
مقدمات موروثة أخرى سوى رؤية المؤسسات الثقافية التى قامت على هذه
المقدمات واستمدت منها قوى احتشادها فى قبائل متميزة ، حتى ولو كانت

متصارعة . ولن يؤدى الاشتراك بهذه الطريقة فى هذه الممارك سوى لشكرىس النمط الموروث للوجود الثقافى والشغالاته . فالدفاع ، ناهيك عن الاتهام المضاد بذات المنطق ، إنما يكرم سلطة الاتهام وقانونه ودمتوره ، ونباياته عن الأمة والشعب والثقافة والوطن والتاريخ والأدب وما شئت من مطلقات صناعية ، تلعب بوصفها "حقائق" دور رافعة الاستبداد الأولى على مستوى الخطاب ، سواء كان استبدادا كليا يحكره طرف واحد ، أو استبدادا جزئيا من جراء تسارع عدة أطراف على سلطة النيابة ، والكلام فى جميع الأحوال باسم الصامتين .

والثقافة المنبرية هى ثقافة الطليعة التى تقود بالضرورة قطيعا .. وهى منطقيا ثقافة سلطة الطليعة ، التى تدعى لنفسها "الحلم" بالمستقبل ، ولذلك تدين الاتجاهات الثقافية الجديدة لأنها "غير حلم" وهى أيضا ثقافة "الدفاع" .. فالطليعة مهمتها الدفاع عن طرف ضعيف هى بحيرة على الفراضه .. طرف ضعيف العقل أو الإرادة أو القدرة .. ومن خلال هذا الدفاع تبسط سلطتها باسم عدالتها ودورها فى اسرداد حقوق الضعفاء ، فتحمى ما قد تسميه "عقول الأغبياء" من الغزو الثقافى والتطبيع مثلا ، وتحمى حس التماس اللغوى من الأدب الردىء .. الخ . ومن هنا فهى ثقافة مؤسسية بالضرورة حتى ولو كانت معادية لكافة المؤسسات القائمة ، فهى لا تحرم سوى المؤسسة ، لأن المؤسسة هى التجسيد الحى لمنطق الحقيقة الوحيدة التى تسلط كى تحمى الضعفاء .. وهكذا نجد أنها تحلم إما بغزو المؤسسات القائمة أو تدعيمها أو استبدالها بأخرى . وهى لذلك كله ثقافة "جادة" .. جذا، فهى تحمل "مسئولية العالم" على قريتها ، فعليها إذن أن تنصف بالكمال ، وتؤكد دوما على وحدتها وتماسكها وتماهيها المطلق مع العالم . ومن خلال كل هذه السمات خلقت هذه الثقافة بؤر صراعها الوهمية ، التى منحها مشروعيتها ، وخلقت أسلوبها القانونى ، وبماكمها الافتراضية .

استراتيجية الانسحاب

قد يكون القتال قد كُتب علينا كما كتب على الذين من قبلنا ، ولكن

بالتأكيد لم يكتب علينا أن نحارب بنفس المنطق وبذات الأسلحة ولذات الهدف .
لقد اختار هشام قشطة استراتيجية عنوانها "أنا نذ لكم" .. وأنا يا عزيزى القارئ
لا أشكك فى إمكانية نجاحه فى هذا النمط من المواجهة ، بل فى جدواه أصلا .
فيا عزيزى هشام .. إن أرض الصراع بمجملها ، بمواقفها الاستراتيجية محل
النزاع هى التى تنهار الآن .. إن هذا البناء الذى قد تبحث لنفسك عن موضع
قيم ثابت فيه يتزعزع من أساسه المتخوّر ، قد يبدو أن من يحتلون الآن قادرين
على توجيه الصفعات ، متمعين بالنفوذ الثقالى ، قد يبدو وكأنهم أنياب وأظافر
.. ولكن هذه كلها خبرات صراعات المنابر ، ولا قيمة لها إلا فى هذا النوع من
الصراعات . وقد تنجح يا عزيزى هشام فى هذه المعركة ، فهى لا تزيد فى آليتها
عن مكر الطفولة والحارة ، مطلية بأدوات منبرية صارت معروفة جيدا مع كثرة
استخدامها .. ولكن هذا النجاح لن يفيد فى أكثر من إطالة عمر مبدأ مأسسة
الثقافة ، وقد يطيل أيضا عمر المؤسسات القائمة ، التى ضاقت رقعتها وانحسر
تأثيرها الواقعى ، ولم يعد لها ما تقدمه سوى دفاعاتها التى صارت كاريكاتيرية عن
اللغة والفكر والفن والوطن ... الخ .. أى مجرد الكلام من حيث المبدأ بشير أى
تقدم إيجابى .. لم تعد هذه الجثث أية مقلدة على الحركة إلا من خلال معاركها
جدد الشباب ، ولن تؤدى المشاركة فى هذه الحروب بهذا المنطق سوى لتدعيم
قناعاتها البالية وإظهارها بمظهر "طبيعة الأمور" . فعالهم الذى تكون أثناء وبعد
الحرب العالية الثانية ، وأنتج ما أسماه فى حينه الناقد محمد مشنور مدرسة النقد
الأيديولوجى ، هذا العالم ينهار بمجمله لأسباب عميقة وعديدة تفوق مجرد قدرتهم
على التصور .

فى مقابل ذلك أ طرح استراتيجية مختلفة تماما .. اسمها "الانسحاب الإيجابى
النشط" .. ليس ذلك الانسحاب السلبي اللامبالى ، وإنما الدعوة للانسحاب ،
وإعلانه ، وكشف طبيعة المعارك الأيديولوجية ومسلحتها ، وتجنب تكريس منابر
مضادة أو حشد الثقافة فى شعارات أو أجبال ، والأهم من ذلك كله تجنب

الدفاع عن النفس أو الغير .. فيساسة شديدة ما عليك سوى رفض السلطة التي تهكمك .. بأى اتهام .. وعن نفسى أنا لا أقبل أن يحدد لى أى فرد أو مؤسسة مع من أتعامل وكيف أتعامل ، كما لا أقبل أى نوع من الوصاية على "جمهور غيبى" مفترض .. وإذا رأيت يوما ما أن أتعامل مع صهيانية أو غيرهم فسوف أفضّل ذلك على المألأ .. دعنا لا نقس احتكارات وزارة الخارجية ومنظمة التحرير... الخ ، فى التعامل مع من نعتبرهم أعداء ، أو نعتبرهم هذه المؤسسات أعداء لنا بالتيابنة عنا ، فليحبوا عجلهم اللهيية بعيدا عنا .. أو قريبا منا .. لا يهم .. لنضع دولة المنابر بجملتها تستكمل تعفنها البهيج فى صحت .. لنضعها تعبد عجلوها ، التي دفعت أحدهم يوما ما لأن يتساءل مستكراً عن كيفية "السماح" ليهودى أجيبى أن يتجول بحرية فى مقاهى المثقفين !!؟ فلا يتقصنا والله سوى شرطة تقف على أبواب مقاهينا لتحدد لنا مع من نتعامل !!

فيا عزيزى هشام قسطة لا تخدعتك هذه الأخشاب المسندة وتعقد فيها الحول والطول .. لنفخة ازدهاء بسيطة - شرط أن تكون أكبر وأرفع من ازدهاء ما قلعت هذه المنابر سابقا من إبداعات حقيقية - سوف تطيح بهنا التراكم العظيم من المشاشة . أنا أدعوك لإتقاد الكتابة الأخرى، إتقاد منطقها وروحها وهدف إقامتها .. بأن تحافظ بالضبط على تواضعها . وبدلاً من إعلان أننا قد أقمنا مدارس عظيمة فكرية وأدبية ، فلنشجع أنفسنا والآخرين على تجاوز ما قدمناه ، لنضع مائة زهرة تفتح ، ولترحب بصدد الإصدارات والتوجهات ، فهذا وحده هو الكفيل بخلق تيار جديد جده حقيقية ومنتجة...

لسنا فى حاجة إلى شهادة أحد ، لا بالوطنية ولا بالشاعرية ولا بالأدبية ولا بغيرها ، سر فى طريقك ودعهم يقولون ما يقولون .. دعهم بما صنعوا يهتأون ...



الحلم

والواقع

حول أيديولوجية الحركة الطلابية الماركسية في السبعينات
عن كتاب "المتسرون" لأروى صالح

اليسر

هذا كتاب يستحق تحية خاصة ، تقديرًا لعناء وشجاعة هذا القفل المتمرد في حيز الكتابة المحاط بالأسوار والأسلاك الشائكة .. حيث قواعده التحريم التي تفصل بين الداخل والخارج ، فليس كل ما يُعرف يقال ، وليس كل ما يُقال يكتب .. وهذا وحده سبب كافٍ للتعاطف مع هذا الكتاب الجريء الذي عانى كثيرا حتى ظهر إلى النور ، وما زال مهددا بالحصار والتعقيم وموء الفهم المتعمد ، فجرد أنه كتب ما لا يجوز قوله إلا في الحجرات المغلقة .

أيضا فإن هذا العناء الذي لقيه الكتاب إنما يصلح بمجد ذاته مبررا وكاشفا للواقع الثقيل الكامن وراء المرارة التي تخترقه ، وطعناته الوحشية للمنظر الرسمي المدعى الوفاق للحركة الماركسية الطلابية المصرية في السبعينات ، بادعاءاته البروليتارية وقدايماته التي أدمن رسمها لنفسه ، وما وافق ذلك من ممارسات سياسية وتنظيمية هشة ، امتلأ طريقها بجثث الضحايا الذين ورثوا أمراض الحركة وادعاءاتها .

ومع ذلك ليس في نيتي الاستسلام لمرارة الكتاب ، ولا إلغاؤها .. فسأحاول

بالمقابل تحليلها كخبرة واقعية تاريخية تمثل آلياتها الخاصة ، عن طريق فك عدد من الثنائيات (التضاديات) التي توجه منطق الكتاب بأكمله .. من قبيل : الحلم/ الواقع ؛ الحياة/ المعرفة والثقف ؛ الأنا/التضحية؛ الأخلاقية/ اللاأخلاقية ؛ التواصل/ انعدام التواصل؛ وأخيراً: الكينش/ البراز (حسب تعبير رواية كونديرا الشهيرة: كائن لا تحمل خفته) .. الذي تقدمه الكاتبة في مقدمتها للكتاب كمفتاح أساسي للعمل بأكمله .

سأقوم بذلك متصوراً أن الكشف عن المنطق الكامن في هذه الثنائيات إنما يستكمل رسالة الكتاب في الكشف عما يكمن في أساس الآليات التي حكمت الحركة الطلابية الماركسية ، والتي ربما ظلت كامنة في ذات النقد الذي يقدمه للحركة ؛ فقد انتقلت تلك الثنائيات في تقديرى مع الكاتبة من عالمها الماضى الذى عاشته داخل الحركة الطلابية الماركسية إلى عالمها الجديد الذى تحاول أن تعيشه . فالماضى لا يموت ، ولا يلقيه المرء وراء ظهره وعضى .. والنقطة التى وصلنا إليها في رحلتنا تظل دوماً تحمل آثار الطريق الذى قطعناه إليها . وهو ما يختلف إلى حد كبير عن منطق القطيعة والخلص الكاملين الذى يطرحه الكتاب .

تقدم لنا أروى النقطة التى ترى منها عالمها فى عبارة دقيقة موجزة : "أنا لسة يادوب بابتدى أعرف على الدنيا" (ص ١٠٤) .. فما سبق ليس من "الدنيا" ، والدنيا الجديدة لم نعرفها بعد . وهكذا انتقلت أروى من موقف النظر والحركة فى العالم الذى كان من المفترض أننا نعرفه .. إلى موقف النظر إلى "الموقع" فى - العالم" . أولهما موقف ينطلق من الفئاعات التى كانت ثابتة فى زمن مضى ، حين كان العالم واضحاً ومربياً وقابلاً للنظر ، وثانيهما العالم - السليم ، الذى نفتش عن موقع فيه ، تسميه أروى - ربما مؤرقنا - موقع "الثقف الهامشى" .

ومن فوق هذه الحافة الفاصلة بين عالين تقدم أروى تجربة عالمها القديم للجيل الجديد ، ليس كنموذج يحتذى ، أو كمثل أعلى ، ولكن كسراث "يجب أن يحدوه" (ص ٢٢) . تحمل أروى معها خبرة "الخروج - من - العالم" ؛ ذلك العالم

الذى اكتشفنا زيفه وأخطأه .. لنبحث عن عالم "حقيقى" غير مزيف : لقد كنا نعيش فى مدينة محاصرة موبوءة أو ندور فى دوامة نجسها علنا ، ونظن أن البحر كله على شاكلتها ، أو بالأدق أنه يجب ، ويمكن ، بل ومن المؤكد أنه سيكون كذلك .

فمن قبل : حين كنا فى دوامتنا .. لم نكن نراها دوامة ، بل ولم نكن أصلا نتكلم عنها ، لأننا اكتسبنا خصائصها ونغلتاها . كنا - بالعكس - نتكلم عن "دورها - فى - العالم" ، ذلك العالم (يسأل لام التعريف) الذى كانت دوامتنا ترودنا بخريطة واضحة للحركة داخله لتحقيق هذا الدور . كنا نتكلم عن الطبقات الاجتماعية ، عن "طبيعة السلطة" : كلمات ترسم العالم كطوبوجرافيا سياسية ، كمجال لحركة الدوامة وتحققها ، ونحققنا بالتالى . نحن - الدوامة - على وجه اليقين حقيقة هذا العالم وأمله ومستقبله ، وسوف يأتى حتما اليوم الذى تعرف فيه الأمواج الشاردة أن دوامتنا هى حقيقتها : نحن نمثل المصالح العليا للبروليتاريا ، والبروليتاريا تمثل حقيقة التاريخ وأمله فى هذه اللحظة . التاريخ إذن بزخه معنا .. ونحن لسنا سوى رأس حربته الماضية حتما إلى هدفها ، كالبحر المنقضى من أعلى الجبل .

ولكن التاريخ لن يتحرك إلى هدفه إلا بنا ، فانتصاره الآن يتوقف على إخلاصنا وذكائنا . ومن هنا نحن لسنا جزءا متينا من العالم ، بل نحن مفهومه المجرد .. حقيقة التاريخية . ربما لهذا لن نستطيع أن نرصد حركتنا نحن رصدا موضوعيا .. لأن ذلك يفترض أصلا أن نتجح فى تصور أنفسنا كجزء من العالم ، كأثر من آثاره ، كقطرة فى بحر اللانهائى ليس مطروحا عليها أن تحويه بكامله أو تدعى القدرة على تمثيل لا نهائيه تمثيلا "موضوعيا" .. وما أبعدنا آنذاك عن هذا . كان علينا إذن أن نكفى بمحاكمة حركتنا من الداخل بمعايير التكتيك ، معايير الخطأ والصواب ، فالاستراتيجية أمرها محسوم .. ملخصها أننا لسنا سوى الأدوات العظمى للتاريخ .. أنظارتنا دوما متجهة نحو العالم ، نحو تحليله "الموضوعى" لتبين

طريقنا .. ولكن وجودنا الموضوعي ذاته ليس مطروحا أن يكون محلا للتحليل ، لتحليل العالم هو الذي يمدنا بأسس لمشروعية حركتنا ، وإدارة خلافاتنا .. وخلافاتنا لا تكون مشروعة إلا إذا اتخذت إطارها من مسلمتنا المشتركة عن العالم . نحن إذن استراتيجية خالصة ، متعالية .. نحن إذن لسنا جزءا من العالم ، وإنما نحن نقطة البداية لعالم جديد .. لم يولد بعد .

هذا عالم قد مضى ، بدوامته وبحره المربط الواضح ، أما الآن .. لقد فقدنا دوامتنا ، وصار البحر خليطا أو سديما متشابها ، ولن يبقينا كثيرا التمسك بمصطلحات الزمن الماضي : الطبقات ، السلطة ، البرجوازية ، لأنه بغير الدوام الواقعية لم تعد المصطلحات تدل على خطة للحركة ، كما فقدت وظيفتها في منح المشروعية ، ولذا يفرق التمييز الذي تقيمه وسط عشرات التمييزات الأخرى ، ومن ثم أصبح مقدرا علينا الآن أن نكشف عن "كتش المسيرة الكبرى" اليساري وننمره ، أملين أن نكشف خلف أنقاضه معالم طريق جديد . نهزم الكيتش إذن ، فتمايز الدوام الموحدة القديمة إلى عشرات المواقف والأحكام ، أو آفاقها ، وننظر إلى رفاق "المسيرة الكبرى" من خارج المظلة التي جمعتنا بهم ، فنجد بينهم من الاختلافات ما يجدر معه إعادة تصنيفهم وتقييمهم من جديد . لم يعودوا رفاقا .. ولم تعد تدور معا حول نفس البؤرة المركزية . ثم ننظر كرة أخرى ، فبتحاش لنا أن نرى للمرة الأولى موقع دوامتنا في العالم ، كيف تشكلت ، كيف أنتجها العالم ، وكيف كانت بالتالي إحدى حقائقه ، وجزءا من نسيجه .. جزءا من خريطة وأيديولوجية الناصرية التي ثمرت الدوام عليها .. وتصبح النظرة الموضوعية إلى دوامتنا ذاتها ممكنة للمرة الأولى .. ونكشف أننا لم نكن أصلا نقطة بنائية عالم جديد .

ذلك ما اكتشفته أروى وهي تمر مع زملائها بتجربة "الخروج - من - العالم" . ولكن هذا الاكتشاف - ما دعنا قد أصبحنا الآن موضوعين - إنما توصلنا إليه بسبب ضغوط قاسية .. ضغوط القتل . فاللدوام لم تقبل فقط في

اجتذاب الأمواج الهائمة لتندور في فلكها ، بل فشلت أيضا ، ولهذا السبب بالذات ، في إيجاد طريقة لجرّد الحفاظ على نفسها . كنا في الدوامة .. ولكن الدوامة انفجرت ، تحت الضغط الشديد ، وتناثرت ذرات ، تنطلق بقوة دفع وجودنا المحض نحو المجهول / العالم "الحقيقي" ، لنحمل له معنا خيرتنا الوحيدة : خيرة التناثر : ذلك الكيش كاذب ، هذه الدوامة ليست من البحر . نأتى إلى "العالم - السديم" .. "الحقيقي" أيضا .. نروى روايتنا عن الكهف الذى عشنا فيه منينا . وأثناء ذلك يحدث التحول الأهم : فنحن الآن نكلم العالم ، بعدما كنا نتكلم عنه . كنا نتكلم داخل الدوامة عن ذلك العالم الذى كنا قد نظمناه فكرا لتتحرك داخله ، أما الآن فنحن نكلم العالم - السديم ليقبلنا داخله ، تقدم إليه خيرة هي بالضرورة "تراث يجب أن يخلوه" ...

تلك هي شجاعة هذا الكتاب ..

الجهيم

تروى أروى تجربتها ، تخاطب الجيل الجديد ، تشرح له القضية الوطنية ، وتشرح أيضا ذلك التراث من التفاق والازدواج والشر داخل الحركة الطلابية الماركسية وتنظيماتها ، فتكشف أن هذا الجيل الذى تخاطبه لم يكتف بمحسد ذلك التراث ، وإنما توصل إلى تجاهله أصلا ! جيل لا تعنيه دقائق القضية الوطنية فى كثير أو قليل .. وبالتالى لا تعنيه خيرة أروى إلا من حيث هي خيرة إنسانية خاصة ، لا تحدد معنى العالم ، سواء فيما مضى أو فى المستقبل . جيل يعيش حياته فى عالم مختلف ، ذابت فيه القواصل الفاطمة بين الدوامات التى تنازعت عالمنا الماضى ، بل وليس فى نية أيضا مواصلة النضال من أجل القضية الوطنية .. ولذلك فآخر ما يهمه هو تحديد المسؤولية عن "الأخطاء" و "الجرائم" التى تشكلت بؤرة المראה فى الكتاب . مرارة اكتشاف أبعاد الهوة السحيقة بين الحلم وواقعه .

ثمة هوة عميقة إذن بين المرسل والمستقبل بصدد معنى الرسالة .. وهو ما

يكشف عن وجه آخر من أوجه هذا الكتاب .. فالموقف المعروض هنا ليس موقف من عبثوا بالدعوة سريعاً ونقضوا عن أنفسهم غبارها ، وتعينوا في العالم من جديد، في معسكر آخر أو خارج كل المعسكرات .. وإنما موقف من تشكلت حياتهم بعمق داخل هذا العالم . فأروى على خلاف الجيل الذي تخاطبه لازالت تحمل معها - رغم ثقلها مؤخراً عن القضية الوطنية - الحلم بالعدل ، بالانتماء الواضح لعالم مرتب جيداً . إن ذلك الكتاب بقسم لنا شخصية مؤمنة بطبيعتها، ولكنها صارت بغير إله .. شخصية تظل تحمل نفسها مسئولية العالم والحقيقة في عالم قيد التشكل يراجع مبدأ إمكانية وجود هذا النمط من المسئولية من الأساس .. وتلك هي القوة الضخمة .. وذلك هو الجحيم.

وذلك أيضاً هو الخلاف مع الجيل الجديد . لذلك تجد أروى نفسها مضطرة ، برغم المرات ، لأن تلقت إلى الجيل الجديد لتؤكد له أن حياة جيلها كانت برغم كل شيء أكثر غنى ، لأنه جيل عاش وذاق لحظة حرية ، لحظة كان كل فرد - حتى أسوأهم - على استعداد لأن يموت من أجلها .. جيل عاش الحلم الكبير ، وخاض تجربة عميقة أدرك فيها شروء القيم البرجوازية التي لا يتركها هذا الجيل الجديد . ووفقاً لهذا المعيار يعيش الجيل الحالي حياة أكثر فسوة بكثير ، لأنه يفتر إلى الحلم القديم أو ما يعادله .. جيل موصوم بالضياغ في اللاعنسى ، وإذا كنا نتعاطف معه فإن هذا التعاطف نابع من هذا الضياغ بالذات .

تقبل أروى إذن مسئولية العالم والحقيقة كما ورثتها من خيرتها القديمة ، وترفض في ذات الوقت ما شهدته في خيرتها السابقة من تحول هذه المسئولية إلى "شر وجنون" و"عدم تسامح" و"رفض للاختلاف" والتعالي ، الخ . ماذا يبقى إذن؟ تبقى "إمكانية الحلم ذاتها" (ص ١١٨) ، نوع معين من الأحلام ، ربما كان - كما سنرى - لا يختلف كثيراً عن نوع الأحلام الذي ميز الحركة الطلابية .. أو الدعوة القديمة .

لا تشهر أروى حلمها في مواجهة الجيل الجديد "الضائع" من المثقفين فيحسب

.. ولكن في مواجهة "العالم الجديد" كله ؛ كانت أروى قد رفضت فيما مضى تعال الطليعة عن أمتهم الطليعة "الناس العادية" ، ولكنها حين خرجت من الطليعة تبحث عن هؤلاء الناس وجدت عالمهم قبيحا . وكلما اقتربت منه وجدتة أكثر قبيحا ، ففكرت ذلك بأن القبح "قد سبقها إليه" . وبصرف النظر عما يتطوى عليه ذلك من التراض "جمال العالم" قبل ذلك .. فإن هذا الحكم بالقبح كان طريقا ملكيا لعودة المرء إلى تاريخه المريق ، انشغور في جسده .. ليعيد تشكيل الكيتش الضائع معدلا .. فالآن سيتشكل الحلم متحولا إلى مثل أعلى أخلاقي موضوع صراحة أمام الواقع ، وتعلن أروى عن نفسها -- بالتالى -- متقفا هامشيا .

حين يعلن موقف المثقف الهامشي عن نفسه فإنه يفرض بالضرورة "وجود" مركز يقف هو خارجه .. فالهامش لا يوجد إلا قياما إلى مركز ما . فالمثقف الهامشي يظل يعمل في داخله الحلم ، غير أنه حلم مجرد ؛ حلم توقف عن التبشير بطريق جديد نحو عالم جديد ، فهو كيتش بالقوة فحسب ، برغم أنه لا يخلو من دلالات محددة على نحو ما سترى . وهو أيضا موقف انتظار ، لأنه لا يعلن نفسه مركزا بديلا ، ولو في حالة جنينة .

من خلال هذا الموقف الهامشي سوف نستبقى برغم كل شيء تلك الرؤية الثورانية .. ذلك الحلم .. أو الأمل في حلم الخلاص الشامل ، باعتباره المعنى الوحيد للوجود ، والميرر الأساسي لوجودنا نحن بالذات ، حتى إذا كنا قد فقدنا الآن الطريق . لذلك فنحن لا نستطيع أصلا أن نرى في رفض الجيل الجديد لمبدأ الحلم إلا علامة مؤكدة على ضياعه .. فلا هو يشارك أروى في هذا الموقف الهامشي ، ولا هو يمثل الطرف الشرير الذى نقاتل ضده . ومن ثم يصبح موقفه بالضرورة موقفا غير قابل للرؤية ولا للتفسير من وجهة نظر "الحلم" -- يالف لام التعريف -- إلا كسلبية محضة ، كـ "لا -- وجود" .. أو -- بشكل أبسط --

كضياء يستحق الرقاء .

يوم الحساب

إذا كان الجيل الجديد قد أسقط قضية الوطنية ، ومشكلة المسئولية عن الجرائم ، فإن جيل الحركة الطلابية الماركسية وقادته من الجيل الأسبق قد انتبه بعنف لهذه الرسالة ، واستعد بالسلاح ليخوض معركة المقدمة ضد الكتاب ، حتى يغير قراءته . ذلك أن الرهان هنا ليس على الأفكار ، ولكن على القداسة . لقد كانت الرسالة التي وصلت إلى جميع المهتمين ، بغیر قراءة ، هي أننا بصدد انتهاك لقداسة الدوام التي هي رأس حرية التاريخ ومبرر وجودنا .. وفي هذا لم يخونهم حسهم ؛ فالكتاب في المقام الأول إعلان للحرب .. وإذا كانت أروى تفر في مقدمتها المتأخرة للكتاب بأنها اكتشفت عند لقائها بالجيل الجديد أنها لم تكن قد تركت مواقعها وأفكارها القديمة فيما يخص القضية الوطنية ومركزيتها .. فإن الرابطة المستمرة بالماضي في عمومها تمسح في رأيي على مجمل النص .. من حيث هو نص يصفى الحساب على نحو بالغ الحدة مع رموز الحركة ومفلساتها .. ذلك أن تصفية الحساب ليست قطعة بقدر ما هي رابطة قوية مستأنفا لاحقا .. هي رابطة الثأر . نحن إذن أمام معركة تُشن من داخل الصفوف .. "خيانة" - كما لعلمهم يقولون - ومن هنا ذلك الاحتشاد المسبق ضد الكتاب ...

لماذا كل هذه الجرائم والآلام ؟ نحاول أروى أن تقدم تفسيراً لجيلها : أنهم جيل قد خضع لجيل سابق "انتهاكه" عهد عبد الناصر حين حلفه إلى الماش ، وأصبح لا يرضيه أقل من الزعامة تعويضا ، فمارسها باستهتار على الحركة الطلابية الصاعدة في أوائل السبعينات بهدف تلصيم صورة تضالية لذاته ، بغیر أى شعور بالمسئولية تجاه مأساة الشعب وتجاه الجيل الجديد ، إلى حد عدم التورع عن استثمار الحركة في تصفية الخلافات التي تراكمت بين أفراد هذا الجيل السابق في زمن الانتهاك الناصري .

تستدير أروى لتدين قادة جيلها أيضا .. هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم على

رأس الحركة الطلابية دون أن يكونوا قادرين فعلا ، لا على القيادة ، ولا على شجاعة الاعتراف بالعجز . فما كان منهم إلا أن سلموا أنفسهم للجيل السابق ، مقابل الحصول منه على الثقة والأطر والدوجيهات والمرجعيات الكفيلة بتثبيت أوهام الانتصار الحتمي في نفوسهم ، في مواجهة كل الحقائق التي كانت تؤكد انحسار الحركة . هنا نصل إلى بيت القصيد من هذا التحليل .. وهم مجموعة الأتباع / الضحايا ، الذين دفعوا ثمن رغبة هذه الذوات المريضة من أبناء الجيلين في تعريض المزايم والجهل والعجز عن الاعتراف بالعجز .

غير أن المسألة أعقد من هذا التقسيم البسيط إلى خادعين ومخدوعين .. فمن أسهل الأمور مد هذا التحليل الذي تقدمه أروى على استقامته ليوصل إلى الأتباع وأتباع الأتباع ... إلى نهاية الصف .. فكل منهم سَلَمَ وقته بالفعل لمن يليه ارتفاعا وردد مقولاته .. ربما حتى بشكل أكثر سطحية وبسيطا وبقيّة ، إشباعا لاحتياج نفسه ما .. بل وربما أيضا لنفس السبب : عدم القدرة على الاعتراف بالعجز . وأيا كانت آليات الاستعداد / الخضوع ، فإنها ، في ظاهرة بهذا الحجم والامتداد الزماني ، لا يمكن أن تُعزى إلى مجموعة ظروف فردية أو تُلقى مسئوليتها على أفراد بعينهم .. وكفى الله المؤمنين شر القتال !

لنصرف النظر عن الحساب الشخصي ، ودون إنكار لوجود بشاعات فردية خاصة ، فإن "الصين في رتبة الطليعة" - الذي تعتبره أروى "أول خطوة في مسكة الانفصال عن الناس وفي صنع علاقة بهم أساسها الغربة" (ص ٥٥) - يولّد بمحد ذاته مجموعة من الخصائص الأخلاقية تفسر الكثير مما تشير إليه أروى (وغيره مما لم تشير إليه) من الخصائص التي ميزت محنة من أسقطتهم بـ "المبتسرين" . فالتنظيم - الطليعة هو بالتأكيد في نظر نفسه "النفى المطلق للبراز" - بصعير كونديرا الذي تقبّسه أروى ، ويعني تقريرا التثبيت بالكمال الخالص ورفض كل ما يخرج عنه - فهو مجمع حكمة وتاريخ ونضال البروليتاريا المحلية ، المرتبطة بالبروليتاريا العالمية ، التي تحمل على كاهلها مهمة تطهير العالم من كل "براز" . ومن هنا تتسلل النتائج:

فلماذا لا تعبد الحركة في "عمراب التجربة السوفيتية" - كما تلاحظ أروى - مادام هذا ضروريا لتقوية "إيمان" الطلبة بنورهم التاريخي في مواجهة حقائق واقعهم ذاته ؛ ولماذا لا يجرى تقليد الكنايسة والتنظيم والناقشات على حساب العناصر الموهوبة في أمور التنظيم ، إذا كنا أمام حركة ضعيفة من حيث نفوذها الفعلي في الأوساط العمالية التي تدعى الحركة الصير عنها ؟ ألا تصبح العقيدة في هذه الحالة الأساس الجوهرى الفاعل في إبقاء الرابطة التنظيمية ، غير الفاعلة موضوعيا من وجهة نظر أهدافها المعلنة ؟ ومن ثم الحفاظ على "طليعة الطليعة" - إن جاز التعبير ؟ ومن الطيبي أيضا تقسيم الناس إلى صفوة وأباج ، لأن فكرة الطليعة تتضمن بمحد ذاتها فكرة طليعة الطليعة ، ثم طليعة طليعة الطليعة ... وهكذا ، وهو ما يعزز بفعل النظام الهرمي ، حيث تتجمع عناصر الصورة - حقيقية كانت أو وهمية - في المستوى الأعلى دائما . ألا يرتبط هذا كله بالنظرية اللينينية القائلة بأن الوعي - بألف لام التعريف - يأتي للطبقة العاملة من الخارج بالضرورة ، من المثقفين ؟ أليس التفاضل الكاذب المزيف الذي اكتشفته أروى ونددت به يشكل التهمة الضرورية ، ليس لهذا الوضع المزدى فحسب ، ولكن أيضا لذات الإطار النظري الذي يقم ركائز اتصال على الوعي الطبقي الذي يحمله التنظيم ، بوصفه الصير الذي لا يغطي عن المصالح التاريخية للطبقة العاملة ، بل وعن التاريخ ذاته ؟ ألا يُعبر التباؤم في ظل هذا الوضع حيابة وتخاذلا ، بل وعمالة لأعداء البروليتاريا أيضا ؟

لهذا كله أعتقد أنه من المشروع تماما افتراض أن اختزال الصراع الطبقي في الوعي الطبقي ، تمهيدا لاختزال الأخير في التنظيم اللينيني - بكل ما يحمله هذا الاختزال من تحويل التنظيم إلى "المثل الشرعي والوحيد" للطبقة العاملة والتاريخ ، أى إلى طليعة - يعنى بيساطة أن التنظيم يكرس نفسه بنفسه بهذه الأيديولوجية ، بصرف النظر عن واقع حركته الموضوعي الذي يصبح في وعيه "بمجرد" مسألة تكتيك وظروف وقمع ... الخ .. لا تنال من هويته وحقيقته المقدسة ، أو حتى

تلقى بظلال الشكوك حولها . ولا يخفى على أحد أيضا واقع أن الحركة الطلابية الماركسية الوطنية إنما كانت تركز في الواقع - وليس في النظرية - على الإلتئاجنسيا للمدينة الحديثة ، أي طلبة الجامعة وخريجها من الموظفين والمهندسين والمحاسبين والأطباء ... الخ ، إذ كان صراعها مع السلطة ومع التيار الإسلامي منصبا بعمق على التواجد الفعال داخل هذه الفئة ، بل وشهد تاريخ الحركة في حالات كثيرة "نجاسة" Intelligentsization - إن جاز التعبير - عديد من الكوادر العمالية نجحت الجهود في ضمها للحركة ، "ليغدروا" بدورهم عن الطبقة التي ينتمون إليها حتى يصبحوا جديريين بلقب "الطلبة" .

وفي ظل منطق "التمثيل الشرعي والوحيد" كان لابد أيضا من إيجاد قضايا نظرية لإدارة وتبرير علاقات التجمعات المختلفة . سواء الخلافات بين المنظمات أو بين التكتلات داخل كل منظمة على حدة ، نظرا للاتفاق على أن الحقيقة هي في أصلها واحدة ، وعلى أنه لا يوجد أصلا سوى تاريخ واحد صحيح للعالم ومصالح تاريخية وحيدة مشروعة . ومن هنا أهمية المناقشات الفقهية المستمرة التي كانت ترمى جميعها إلى إثبات الأحقية المطلقة لكل طرف في احتكار تمثيل هذه الحقيقة الواحدة والمصالح المشروعة الوحيدة . وفي ظل الركود الحركي والتنظيمي ليس من المستغرب أن يصل ابتذال المناقشات سعيًا إلى إضفاء المشروعية على الاختلافات التنظيمية وإدارة الصراع حولها إلى حد النزاع العقائدي حول موضوع "نقط الإنتاج الآسيوي" ، مثلا ، وإن كانت قد دارت في معظم الحالات حول قضية "طبيعة السلطة" ، التي لعبت نفس الدور الذي لعبته "أنماط التكفير" في إدارة خلافات التيار الإسلامي - كما أوضحنا في دراسة سابقة . ذلك أن هذه القضايا الخلافية قد سمحت لكل طرف من وجهة نظره بالاحتفاظ بادعاء "التمثيل الشرعي والوحيد" في مواجهة الأطراف الأخرى ، فوق دورها الأساسي ، وهو الاحتفاظ بالتعاضد التنظيمي ذاته ، بالكيتش ، حيث ينظر كل فرد في وجه الآخر فيجد في "تمسكه بالبدأ" تأكيدا ودعما وتبريرا واقعا لتمسكه هو أيضا ، وبالتالي الاحتفاظ باللغة الخاصة للطلبة عن طريق تداولها وإعادة

تداولها وإنتاجها .

ثم يأتي الوضع المحوري للقضية الوطنية وسط القطاعات الأوسع للحركة الطلابية الماركسية المصرية ليكمل الدائرة .. فال موضوع الوطني بمفرداته من قبيل الحياة الوطنية والصعود والهبوط التاريخي للطبقات ... الخ ، إنما رشح ، في ظل غياب النشاط العمالي ، الطابع السياسي - الأيديولوجي الطبيعي ، حيث تظل الطليعة ترفو من خلال هذه المفردات إلى هدف استراتيجي وهمي هو جهاز الدولة ، وتصب أطروحاتها على نقد سياساته العامة واليومية فيما يخص القضية الوطنية ، التي هي قضية علاقة خارجية بالأساس ، فتحتفظ الطليعة لنفسها من جراء ذلك بكرامة الجنرالات ، فهم ليسوا من خلال هذا النشاط الكلاسي بأقل من دولة بديلة أو حكومة ظل كاملة في أرقى تجسدها : تمثيل الوطن .

وأريد أيضا أن أضيف : ولم لا نقول أن ذلك كله مرتبط بمنطق "الحلم" الذي تضرع أروى بجملها لامتلاكه ؟ ذلك أن الطليعة من خلال هذه الآليات تصبح أعلى .. بالضبط لأنها تمتلك الحلم - في مواجهة الواقع الذي لا تمتلكه - وتمارسه في نشاطها ومناظراتها ، وفي معاركها : المعارك الداخلية من أجل احتكار الادعاء بامتلاك الحلم ، والمعارك الخارجية من أجل حلم المسيرة الكبرى : حيث يخرج الكورس : "الجماهير" ، ليسر خلف المناضل ، الذي يتحقق بهذه الصورة كـ "طليعة" للناس "العادية" ، ويصبح من جراء ذلك على استعداد طوعي للشهادة التي تساوي البطولة بالمعنى الديني المسيحي / الإسلامي . ألا نستطيع إذن أن نقيم تطابقا بين ازدواجية الحلم / الواقع ، وازدواجية الطليعة / الجماهير ؟ ألا نستطيع أن نعبر "الحلم" صيغة رومانتيكية أو عاطفية لمنطق التمثيل - الطليعة ذاته ؟ أو المرادف الأخلاقي لهذا المنطق ؟

عالم الكون والفساد

لقد كان الصيغ في رتبة الطليعة "أول خطوة في مكة الانفصال عن الناس

وفي صنع علاقة بهم أساسها العربية - على حد تعبير أروى . وفي ظل هذا المركب الأيديولوجي كان من شأن الانعزال وضعف التآكل أن يؤدي إلى مزيد من الجمود والصرامة العقائدية ، ليتحول الفرد إلى ممثل مجرد للأيديولوجيا ، بحيث تصبح حياته ، على حد تعبير أروى ، حاضرا غائرا ، ويصبح وضعه الخاص وكذلك علاقاته الاجتماعية مسألة هامشية ، ويتحول التنظيم إلى بديل عن المجتمع أو إلى مجتمع مواز . ومن هذه الزاوية لم يكن ثمة فارق نوعي بين الستينيين والسبعينيين ، أو بين القادة والأتباع . فالقادة الستينيين كانوا إما من الذين غنوا نصف أغنية - على حد تعبير أروى - في أحضان الجهاز الناصري ، حتى تغيرت الأحوال في عهد السادات وأصبحت نصف الأغنية هذه ذاتها محرمة ، تحتاج إلى تنظيم سرى حتى تقال ، وإما كانوا من الذين "تمسكوا بالحلم" ، ورفضوا القضاء المتسر ، ليعالوا مرارة "هزيمة البروليتاريا" ، بمثابة في شخصهم ، على يد الناصرية ، حتى أصبحتهم الهبة الطلابية التي حملتها السبعينات ، ليتحق السبعينيون بالستينيين في الحفاظ على بقايا الحلم الوطني في ظل "الردة الساداتية" - في أحد التفسيرات - أو "الهبوط الوطني" - في تفسير آخر . ومن خلال العزلة كان الطاقم البشع لأمراض الدوامة الأيديولوجية ، إذ لم تجد الدوامة أمامها سوى نفسها لتأكلها ، وهي تغني أغنية كاملة هذه المرة ، ولكنها مريبة ومحاصرة . ومن الطبيعي أن يزداد التشدد ، وتبرز تكتيكات عبادة السلطة والانضباط أكثر فأكثر ، ويصبح الصراع الداخلي هو المتفلس الوحيد عترة من أنصاف الآفة الذين انفقوا إلى الأتباع . وليس من غير المتوقع في ظل هذا التركيب أن السبعينيين أنفسهم كانوا سيكررون ذات التجربة مع الأجيال التالية لو كان الله قد قيض لهم حركة طلابية قوية في الثمانينات يعوضون بها مرارات الهزيمة ، التي أصبحت عندهم ، مثلما كانت عند الستينيين ، أكبر من مجرد هزيمة شخصية ؛ إذ هي لا تقل عن هزيمة مؤقنة للتاريخ ذاته . ومن الطبيعي أيضا أن يفرض هذا الجو ما تسميه أروى "الحقد غير الموجه" ، الرافض مسبقا لأي نجاح ، فالنجاح في ظل

هذا الجو لا يمكن تفسيره إلا كنتيجة لحياة ما ، تنازل ما ، لأنه ببساطة ليس نجاحا "الكيتش - الحقيقة - التاريخ" ، وبالتالي فهو دائما جزء من نجاح الرجعية بشكل أو بآخر .

لقد ارتبط الجميع بـ "الحلم" ارتباطا لا فكاك منه . غير أن الحلم كان بمعنى ما إجباريا .. فالحلم لم يكن سوى أحد مفردات عالم سائد من الأحلام .. عالم الأيديولوجيات الواحدة ، الذي بدأنا نستشعر انهياره في مصر في التسعينات فقط . وترصد أروى ذاتها حقيقة أن الحركة الطلابية الوطنية الماركسية كانت بمجملها جزءا من الأيديولوجية الناصرية ، برغم العداءات ؛ فالبرنامج الوطني كان واحدا ، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الأيديولوجيا - الدوامية الناصرية كانت أيضا جزءا من عالم الصراع بين المسكرين . فكما تلاحظ أروى - على صعيد الحركة الشيوعية - لم تسلم الحركة الشيوعية الأوربية ذاتها من الجمود العقائدي . وإذا دققنا النظر فسوف نشهد عالما أنتجت فيه الأيديولوجيا الرأسمالية الديمقراطية ذاتها نموذجاً بشعا للإرهاب الفكري في ذلك الحين ، هو المكابلية . وفي كل هذه الصراعات بين مختلف الأيديولوجيات/ الدوامات ، ترسخ المبدأ القائل بأن الفكر يحكم العالم ، وأن المبدأ الصحيح يجب الفوز عنه خوفا من "تلويته" بأي مكونات خارجية ، وأن "التحريفي" أكثر خطورة من "الخائن" الصريح ، العدو المعلن . لقد كان الكيتش الذي تدبنه أروى إذن أحد مفردات عصر الحقيقة الوحيدة ، عصر تنور صراعاته كلها على أساس الفراض مبدأ مطلق غير وحيد يدعي كل طرف امتلاكه ، وعليه بالتالي أن يسعى عبر حوار أو صراع يسمى نظريا أو فكريا لتأكيد مشروعية هذا الامتلاك . وفي هذا الإطار تصبح اللوجائية فريضة ، ويصبح تمييز الأعلام أو الرايات في حاجة إلى تأكيد دوجمائي لا يكل ، ولا يتورع عن اختلاق ما يتناسبه من مبررات "نظرية" . ففي إطار الحركة القومية العربية ، مثلا ، أدار البعث وعبد الناصر صراعاتهما على المستوى الأيديولوجي عن طريق الاختلاف على ترتيب الأولويات بين مقولات "الحرية -

الاشتراكية - الوحدة" ، ومالت الأحرار أنهارا لتناقش هذه التفاهة المقرزة ، لا
لشيء إلا لتبرير واقع وجود معسكرين يستعملان ذات الأيديولوجيا ويتصارعان
باسمها على السيادة...

كلا .. لم تكن الحركة الطلابية الماركسية تنفرد بأمراضها.. بل كانت وبحق
ابنة عصرها ، حتى ولو كانت بين أخوتها ابنا مبتسرا وهزيلا بعض الشيء !

في كل هذه الحالات كان دور هذه الأيديولوجيات - الدوامات ، هو
بالضبط تبرير الاختلاف ، وإقامة هوية متميزة ، والقصص باسمها : من أجل بناء
الدولة الوطنية التدخلية القوية ومد نفوذها في المجتمع ، في حالة الناصرية ؛ ومن
أجل بناء الدولة الحديثة في حالة الحركة الوهابية الناشئة بالسعودية ؛ ومن أجل
حفظ تماسك البروقراطية السائدة وتحديث المجتمع على يد الدولة ، في حالة
الاتحاد السوفيتي ؛ ومن أجل الحفاظ على هيمنة الرأسمالية ومواجهة البروقراطية
السوفيتية ، في حالة المكارثية .

أما الشيوعية المصرية في الستينات والسبعينات ، فكانت لفترة ما أداة
الانتليجنسيا المدينية المصرية الحديثة - أو بعض قطاعاتها بالأدق ، في مقاومة
هيمنة الانتليجنسيا العسكرية ، ثم في مواجهة عجز الدولة المترايد عن إعانتها
ورشوتها بعد ذلك مع اقتراب الخزانة العامة من الإفلاس وانتهاء العصر الذهبي
للصينيات والوظائف . لقد كان البرنامج الوطني "الديمقراطي" السلطوي للحركة
يلعب بالضبط على الفجوة بين الدعاية الناصرية وواقع الدولة كما تراها هذه
الانتليجنسيا. غير أنه لأسباب كثيرة منقطت قيادة الانتليجنسيا المتمردة في يد
الانتليجنسيا الحاكمة الأكثر راديكالية ، وصاحبة الأيديولوجية الأكثر تماسكا في
عداء النظام ، حيث تنطلق باسم "المطلق" ذاته ، لتصل إلى إدانة مطلقة لمبدأ الدولة
القومية ذاته .. واكتمل سقوط البرنامج المذكور مع انحسار "الخريطة الناصرية"
بعدما أدت مهمتها في خلق الدولة التدخلية الحديثة ، التي أصبح واجبها الوحيد
هو إعادة الاندماج في الاقتصاد العالمي بشكل أعمق وفقا لتوازناته الحقيقية ، ولي

حدود المحصلة التي خلقها مجموع الانتصارات والمزائم .

نقد الكينش الأخلاقي - (١)

غير أن تحليل الحركة الطلابية الوطنية الماركسية من منظور أيديولوجيتها وظروفها لا يمنع ، أو لا يستبعد - بعد كشف الكينش بالذات - وجود أوسع الاختلافات مدى في جوانب متعددة من شخصيات أعضاء الحركة . وليس من غير المتصور مثلا وجود أفراد "تحرروا من الوهم" ، وأباحوا لأنفسهم بعد ذلك الاستمرار مجرد الحفاظ على "مهنة" الزراعة أو الطليعة ، أو بسبب العجز عن الحياة خارج الدوامة . ومع ذلك فلا يمكن أن يقال أن هذا النوع من الأفراد أو غيره قد اقتصر وجوده على الحركة الطلابية الماركسية ، أو حتى على الحركات السياسية على وجه الحصر ، فضلاً عن أنه من غير المتصور أن يلعب هذا النوع من الشخصيات دوراً مهماً كهذا إلا في بيئة ومؤسسة تتيح لهم الفرصة والإمكانات لممارسة مثل هذا النمط من التفوذ . ولا أظن أن حزب لينين مثلاً كان أفضل أخلاقياً من جميع النواحي ، برغم امتيازاته بأنه لم يكن حزبا طلابيا ، بدليل خضوعه لزعيم على غرار ستالين مثلاً . وإذا كان ستالين زعيماً عالمياً ناجحاً فلماذا إذن يلام قادة الحركة الطلابية الماركسية المصرية على اقتنائهم به ؟ ولماذا يلامون على "تلصيم صورة نضالية" إذا كانت هذه الصورة معياراً عاماً للحركة كلها ؟ ومطلباً كانت الحركة تطالب به بشدة للدرجة السعي لتقليد الزعماء على اختلافهم في أساليب الحديث والسلوك ، بل في حركاتهم ؟ ألم تكن العناصر الأكثر إخلاصاً ونقاء هي بالضبط الأقل قدرة على التخلص من الكينش ؟ ألم تشهد هذه الفترة عمل ماكينات الإدانات بأقصى طاقتها على أيديهم ، بالذات لكل من يتخلف عن الركب ويحتج عن "تلصيم صورة نضالية" ؟ بل لكل من يجرؤ على طرح مبدأ إعادة التفكير في تفاهات نظريات الحزب على غرار نظرية "طليعة السلطة" ومهاراتها النظرية ؟ ثم .. ألا يتطلب "التعين في رتبة الطليعة" بالضرورة إنشاء صورة طليعية نضالية والحفاظ عليها ، بنفس الطريقة التي يستصحب بها "التعين

في رتبة الوزارة" مثلاً اتخذ سميت الوزراء وطقوسهم ؟ ألم يواطأ الجميع مع مبدأ الحفاظ على قديمة أسرار وفضائح "البيت الواحد" ، فضلاً عن عدم جواز مناقشتها في الداخل أصلاً بغير تغطيتها بأمانيد نظرية محترمة ونصوص مناسبة ؟ وأخيراً ألا تلقى سيرة متآلين وغيره ولو بعض الظلال من الشك حول الفكرة الضمنية القائلة بوجود رابطة قوية بين الفعالية السياسية والأخلاق ؟؟ فقبيل وبعد كل شيء بنى متآلين الاتحاد السوفيتي وخاض به حرباً عالمية وكسبها برغم كل أخطائه ، ورفع الدولة السوفيتية إلى مستوى قوة عظمى .

لا يمكن إذن أن نستبعد بشكل مطلق إمكانية تحول أسوأ العيوب الشخصية للستينيين أو السبعينيين إلى فضائل في ظرف معين ، تفيد في تحقيق "الكبتش النضالي" .. فليس التحطيم المتبادل هو القدر الوحيد الذي ينتظر هذه العيوب أيها كانت الملائسات . ولهذا السبب وغيره حرص النظام على تحجيم نشاطات الحركة الطلابية الماركسية وجهاتها بشكل دوري وعزلها عن التجمعات العمالية ، برغم الفاعلية المحدودة . وبالمقابل لا يعنى نجاح هذه المنظمات الفقيرة الإنتليجنسوية في التحول في ظرف ما إلى قيادة ثورية أو حتى استيلائها على السلطة أن الكبتش ليس كاذباً ، ولا أن الجزء قد أصبح أخيراً كلاً ، لأن تدمير الحياة الاجتماعية ليس مرهوناً بالسلطة السياسية وحدها أصلاً ، ولا هو من فعل نخبة متجردة قتل الجماهير والتاريخ معا .. فالسلطة السياسية ليست هي الحياة ، وإن كانت من أقوى رموزها المعاصرة .

وقد يكون حكم أروى صحيحاً ، حين تقول أنه "ليس هناك من هو أخطر من البرجوازي الصغير ، المعلم ، الخجول ، الشريف ، الأخلاقي إلى حد التطهر .. بالذات لو قرر أن يتدخل ليعدل مسار التاريخ" (ص ص ٧٣ - ٧٤) ، ولكن هذا ليس أكثر من حكم وحيد الجانب ، فهذا المنطق ذاته لم يكن هناك من هو أخطر من لينين "البرجوازي الصغير ، المعلم ، الخجول ، الشريف ، الأخلاقي ... الخ" . فالبرجوازي الصغير - أو فرد الإنتليجنسيا بالأدق - ليس موصوماً بوصمة

أبدية وخالدة ، وإنما هو حامل لقابليات معينة ، تنتج نتائج مختلفة تماماً في ظروف مختلفة ، بل وتعدل وتنحور ضمن فاعليات مختلفة . وبصفة عامة ليس من المرجح إمكان إيجاد صلة مباشرة بين الفعل الأيديولوجي / الأخلاقي (ناهيك عن الفعل السياسي الأكثر تعقيداً) وبين أخلاق شخصية معينة ، لأن كل فعل يتخلق في ظلال شبكة من التفاعلات الاجتماعية المعقدة لا بديل لفهمها عن التحليل العنسي الملموس لكل حالة على حدة .

نقد الكيتش الأخلاقي - (٢)

حاولت أن أبين في الفقرة السابقة أن كشف منطق الكيتش ، الذي بذلت فيه أروى جهدا عظيما ، والذي أزيد لها فيه تماماً ، لا يكشف بأسفله ذرات أخلاقية متصارعة يطحن أسوأها أفضلها أو يستغله ، لأن منطق الكيتش ذاته شديد الارتباط بمنطق الاستغلال ومنطق القابلية للاستغلال أيضاً ، كما أوضحت ، وكما سيتضح أكثر فيما بعد ، حيث يستفيد منه المستغلون كما يستفيد المستغلون .

وسوف أحاول الآن أن أبين كيف يستند منطق الإدانة الأخلاقي نفسه إلى ذات تصورات الكيتش السابق . وقد سبق ورأينا كيف يعود الكيتش القديم للظهور في الرثاء الحار للجبل الجديد بوصفه "فاقداً للحلم" ، ولكن هذا يتضح بصورة أبسط وأوضح في غط "الحلم الأخلاقي" الضعيف في هذا الكتاب ، غط يقوم في تقديرى على تصور قيام ما يمكن أن أسميه "أخوية كاملة نبيلة" ، وهو تصور مأخوذ مباشرة من التصور الرومانسي للشبيوعية ، أولاً ، ومستول إلى حد كبير عن آليات الكيتش ذاته ، ثانياً .

فالأخوية النبيلة الكاملة كانت هي بالفعل المثل الأعلى غير المتحقق للحركة الطلاية الوطنية الماركسية على صعيد الأخلاق ، وبفعل ضغط هذا التصور بالذات لا شك أن كل من اختلف عنه اضطر إلى إعادة تصوير نفسه - لذاته

وللآخرين أن كان صادقا وللآخرين فقط إذا كان "نصابا" - كمثال نموذجي بدرجة أو بأخرى لهذا التصور الحاكم ، وبالتالي إنكار وكيست مجمل ترائه الشعوري والأخلاقي ، ثم إعادة إنتاجه معذرا وفقا للتصور الأخلاقي الرسمي ، مع تحديد مناسب نظريا لطمس الفوارق . هذا مع الفراض حسن النوايا . وهو ما يتجلى بحد ذاته مختلف الظواهر المرضية التي وصفها أروى ، وغيرها من المظاهر ، من جراء ما يولده ذلك الاصطناع والدعوة إلى الانصباب في قوالب معدة سلفا باسم التربية الثورية من تعقيدات في العلاقات بين الأفراد ، ثانيا ، وبين الفرد ونفسه ، أولا .

ويتبدى التمسك بذات النموذج في إدانة الكتاب الضمنية لكل من نجوا بجلودهم من عالم الماركسية الطلائية المصرية وتخلّوا عن خوض معركة تحقيق الكيتش بحذافيره في صورته المثالية ، ليندجوا مرة أخرى في الحياة اليومية : في البحث عن الرزق ورعاية أسرة وأطفال . فالكتاب يصف هذا التصرف بأنه "تصميم عروم" ، وهو وصف لا يمكن تصوره إلا انطلاقا بالضبط من موقع نموذج التنظيم الأخوي الذي أصاب ، للأسف ، أعضائه "مخروم" بسبب مشكلاته ذاتها . ففي هذا الموقف سوف تتوقف رؤيتنا هؤلاء في اللحظة التي يتركون فيها "الأخوية النبيلة" بسبب الجروح ، ويظلون إلى الأبد محظّنين في أعيننا بصورتهم وهم يخرجون بمروجهم منه ، ثم يعجز الخيال عن تصور ما هو أبعد من صورة افتراضية لهم وهم يضمعون هذه الجروح .. لأنهم بعد ذلك ببساطة يخرجون من التاريخ . تاريخ "الأخوية النبيلة" المؤلمة . ولكن من وجهة نظر هؤلاء الأفراد فإن ما بدأ بالنسبة لهم - فرضا - تضمينا لجروح يتحول إلى عالم بأكمله ، بمشكلاته ومسراته ، بلحظاته التوراتية والبانسية ، بحيريه وأسراره ، وتختفي مع الزمن الصورة القديمة التي كان مشروع الأسرة فيها نقطة صغيرة لا تزيد عن حجم "البلاستر" الذي نضعه على الجرح . أما من وجهة نظر الطفل الذي تنتجه هذه الأسرة ، فالكيتش بأكمله يختفي تماما .

ولفوق ذلك لا أظن أن مثل هذه التحولات تكون خالصة أو قطعية ، فالخبرة الماضية لا تقوت بمجرد توقف ممارستها ، والمراء كما أشرت في بداية المقال لا يستطيع أن يرمى ماضيه خلف ظهره ويحضى ببساطة . وبالقدر الذى تيلو به الأسرة والعمل معوقان "للأخوية البيلة" ، سوف تيلو الخبرة السياسية الماضية من وجهة نظر الأسرة والعمل مشكلة أحيانا . وأنا هنا أكثر ميلا لموقف آخر لأروى، الموقف الذى -- على العكس -- لا يضع الحياة اليومية فى مواجهة الرؤية السياسية والتزاماتها ، بل يفرض أن الحياة الاجتماعية العادية هى معمل الخبرة الأساسى للفرد ومحك اختباره ، وهو ما فهمته من رفض أروى لأن يعمل بالسياسة الهامشيون من المراهقين ومن الذين لم تنقل كواهلهم أعباء الحياة ومشكلات الواقع فى حياتهم اليومية ؛ من فقدوا كل رابطة بالعالم سوى الرابطة الوهمية لتمثيله وقيادته .

ولعله مما يؤيد تصورى هذا رصد أروى لأمراض الأسر التى ظلت تحتفظ ببلافة "الأسرة اليسارية" وأصرت على الاحتفاظ ببقايا تصورات طليعية ، جعلتها تدخل مع بعضها البعض فى منازعات ومشاحنات باسم المبادئ ، أو تكوين شلل تجمع الفقراء حول الأمر الفنية تحت زعم استمرار النضال أو الأفكار السابقة بصورة أو باخرى ، أو حتى بقاء لها .

كذلك تتجلى العودة إلى الكيتش القديم فى النموذج الضمنى للحسب الرومانسى العابر للطبقات والظروف والقائم على المسؤولية الكاملة والتضحية اللانهائية فى علاقة قائمة على الكفاح المشترك المجرد ، والذى يقدمه الكتاب فى إطار نقد "المتخلف عاشقا" ، بوصفه "برجوازيا صغيرا" . وهو نموذج لن يشعر بغرابته أحد من نشطاء الحركة الطلابية الماركسية ، لقرط تداوله بينهم ، لأنه بالضبط يتمم الحلم النخبوى التمثيلى . وربما تجلر الإشارة هنا إلى أن هذا التصور يعود فى جذوره إلى النقد الرومانتيكى الكلاسيكى للمجتمع البرجوازي الحديث ، الذى ربما كان يجد مثله الأعلى فى فردين محبين فى كوخ بسيط ،

تجمعهما وحدة مرمدية خارج كل علاقة اجتماعية أخرى ، ويتضامنان في مواجهة العالم كله .. وهو ذات الجو النفسى الذى أحاط بالحركة الطلائية بوصفها نحية إنسانية متميزة تنتمى للمستقبل وتنادى بالحرية وترتبط روحيا بعالم آخر ، مثالي من جميع النواحي ، يقف في مواجهة "العالم - الحاضر - كله" . وفي مواجهة ذلك العالم المثالي يقدم الكتاب نموذج الحب البرجوازي الذى يقوم بالضرورة - فيما يؤكد الكتاب - على الملكية المحضة ، ويهدف أولا وأخيرا للسيطرة بهدف الإشباع الشخصى الذى يتمحور حول الامتلاك ... الخ . وهو نموذج عمتع فيه ، وفقا للمتعلق الرومانسى ، التفكير فى إمكان وجود تواصل "إنسانى" .. حيث أنه من المفروض أصلا أن الإنسانى هو الرومانسى وأن الرومانسى هو الإنسانى بالضرورة .

على أية حال أسفرت العلاقات التى قامت فعلا فى ظل الكيتش عن شئ لا هو رومانسى ولا هو برجوازي .. وهو فى جميع الأحوال مشكلة كبرى .. لأن هذه العلاقات - زواجا كانت أو غير ذلك - كانت - بسبب عمقها بالذات - الأقل قدرة على التكيف وفق نموذج الكيتش ، وبالتالي شكلت نقطة ضعف قاتلة للوهم . لها هو كل طرف يكشف أن الرفيق/ الآخر هو أصلا فرد بخصائصه المعيرة له ، وليس نموذجا أو تجسيدا للنموذج الذى تؤمسه الحركة .. بل هو فرق ذلك آخر ، أى ملئ بالعيوب من وجهة نظرنا ، التى هى ما زالت بعد بالنسبة لنا وجهة النظر المثلى المزمسة جيدا على قيم الأخوية الكاملة النبيلة بعدما نجحنا فى الاتهام بالكيتش وتبرير فرديتنا الخاصة فى إطاره عبر عملية معقدة . والآخر أيضا - وتلك هى الطامة الكبرى - لا يتوانى عن كشف عيوبنا ، وبعد فترة من الاحتكاكات لا يد وأن تواجه الأخلاق الرسمية للكيتش عقبات واقعية متزايدة .. وهذا كله بالنسبة لأفضل العناصر وأكثرها إخلاصا لقيم الكيتش ومثله . فبسبب واقعيتها بالذات تصبح هذه التجربة/ العلاقة هى الأكثر إيلاما .. لتضمنها عناصر غير كيتشوية .. دنيوية "عادية" ، ملحة ومهمة ويومية .. مؤلمة

خصوصاً لمن كانوا الأكثر انحازاً بقيم الكبتش وادعاءاته .. فهنا بالذات لا تصلح تكتيكات التجاهل واختيار الهامشية التي يتعامل بها المناضل مع عمله ومع علاقات العمل ، ولا العزلة التي يتجنب بها أهله واهتماماتهم .. هنا "الواقع" ... فلتقفز هنا .. وهنا غرق الكثيرون ممن توحدوا بـ "الحلم" .

نقد الكبتش الأخلاقي - (٣)

يفترض هذا المقال أن التخليص من كبتش المسيرة الكبرى اليساري والكبتش الأخلاقي المرتبط به يمكن أن يمنحنا رؤية أبسط وأكثر واقعية للمشكلات الأخلاقية . فبدلاً من إدانة الأنانية بمفاهيم النقد الروماتيكي ، يمكن - على العكس - أن نقرر أن أي تصور أرفق لعلاقات تقوم على المسؤولية الشخصية المجادلة يفترض أصلاً تكوين أفراد مسئولين عن علاقاتهم بأنفسهم أولاً ، أي أنانيين بالمعنى البرجوازي . وبعد ذلك فحسب يمكن أن نتطرق إلى تصور علاقات تقوم على مبدأ الندية ، بمعنى الدعم المتبادل ، ومسئولية كل فرد عن نفسه ، وبالتالي عدم الاعتماد على تصورات مثالية مفترضة لأخلاق جماعية أو فردية ما ، تضمن لنا تلقائياً مسؤولية أخلاقية للآخرين عنا . ولا يعني مبدأ الندية هنا أسطورة المساوي المطلق ، وإنما - على العكس - قبول واقع ميل العلاقة لصالح طرف ما في ظرف معين ، وللطرف الآخر في ظرف مختلف ، وفقاً لقدرات وتكوين هذين الشخصين .

ومع ذلك ، وأياً كان النموذج الذي تفضله ، فإنه يظل مجرد نموذج ، أي أدوات لحكمة الأفراد لبعضهم البعض من خلال الفراض قوالب معينة للسلوك . في حين أن كل فردية تتطوى بالضرورة على إمكانيات الخداع ؛ خداع الناس ، بل وخداع النفس . ومن هنا فإن المرء الذي لا يسجن نفسه بعزم وإصرار وجهود متواصلة في عقيدة أخلاقية بعينها سيتاح له من حين لآخر أن يعيد اكتشاف نفسه والآخرين في ضوء مختلف وفقاً لخبرات واقعية ، إذا استطاع أن يمرر خبراته ، ولو جزئياً ، من الأحكام الأخلاقية المسبقة . واعتقد أن هذا الموقف أكثر إيجابية

أخلاقياً من وضع معيار قوقبي - رومانسي أو غيره - لمحاكمة الآخرين بمنطق متعال ..

وإنساقاً مع هذا يمكن النظر لكل فعل أخلاقي على أنه فعل متبادل بالضرورة، بمعنى أن مسئوليته يتحملها طرفاه بشكل أو بآخر . فإذا كان المغفلون يستحقون أن يعطيهم الأفاقون (بتعبير أروى - ص ٥٧) ، فإن المرأة التي تدخل - مثلاً - ضمن مسئولية رجل يطور العلاقة حتى حدود الفراض لم يتخلى عن مشاركتها في العواقب الاجتماعية المترتبة على ذلك ، كاشفاً عن وجه شرقي كان غالباً قبل ذلك .. تشاركه المسئولية بالقبول الضمني أو حتى بالعفلة أو إيهام نفسها بقدرتها على تغيير الأوضاع بوسائل "سحرية" . وفي مقابل نموذج المتخلف الذي يطرئ "النصف الأعلى" للمرأة ليصل إلى "نصفها الأسفل" ، يوجد أيضاً نموذج المرأة التي تسعى لرفع قيمة "نصفها الأسفل" عن طريق اكتساب مظهر الثقافة أو النضال ، ونموذج المرأة التي تنخر بالارتباط الحر أو غير الحر بالنجوم عوضاً عن تطوير قدراتها الذاتية وتحمل مسئولية ذاتها .. وغير ذلك من النماذج الكاشفة لبدا المسئولية الشخصية والتبادلة .

وبصفة عامة فإن كل شخص مسئول عن اختياراته ؛ فالفتاة التي تسلم رأسها وجسمها في جلسة على كوب شاي مع مناضل - كما تذكر أروى - ليس من المنطقي اعتبارها ضحية مجرد أنها لم تسلم مكاسب مادية ، فيقصر ما أنها كانت مدفوعة بظموح ما ، ونموذج ما ، ومطالب ما ، حتى ولو كانت ظموحات الالتحاق بالكيثش والوصول بسرعة للمكانة المرتفعة لمسلماته .. يمكن القول بأنها شاركت باختيارها في المصير العام الذي اقتسمه أنصار الكيثش .. فليست الثروة هي الإغراء الوحيد في عالمنا المعاصر .

بل أن المشكلة التي تواجهها الأطروحات الأخلاقية النموذجية أعقد من ذلك .. فملكيات البشر عموماً متداخلة لا يمكن عزل كل منها على حدة ، كما تطالب التصورات الأخلاقية المتشددة في تفريقها المتشدد بين ما هو "عال" وما هو

"مسائل" .. فلا يمكن مثلا عزل "نصفى" المرأة أو الرجل على السواء عن بعضهما البعض ، ولا اخذ من تأثيرهما المتبادل والمتأثر على الآخرين . ولا تتوقف مسألة التداخل على هذين النصفين فحسب ، وإنما تمتد أيضا إلى الشروة والمكانة الاجتماعية والحوية والدكاء الاجتماعى .. الخ .. فلا يوجد حد فاصل بين أى قدرة أو وضع للفرد وبين باقى أوضاعه وقدراته ، اللهم إلا من وجهة نظر تطهيرية بالغة الحدة ، ترفع قيمة معينة كمعيار يفوق كل القيم ، وتقيم المحاكمة على أساسها ، وترفض كل تداخل واقعى .

ومن جراء هذا التداخل الواقعى مرتبطا بإهماله ، نظرا لعدم مشروعيته من وجهة نظر النموذج الكيتشوى الأخلاقى ، حدث خلط هائل ونشأت إمكانيات خداع للذات وللآخرين لا تنتهى . وعلى مسيل المثال كثيرا ما أصبحت المرأة مجرد ذيل للمناضل ، وصوت إضافى يعضد موقفه فى التنظيم ، رابطة صعود نجمها بصعود نجمه ، بكل ما ينطوى عليه ذلك من امتزاج أو التحام الشخصى بالسياسى ؛ فيتحول الوفاق الشخصى إلى وفاق سياسى كما يتحول الخلاف الشخصى إلى خلاف سياسى ... وهو ما يطق على أى حال مع ما رعبته أروى من تحول الأفراد إلى كيانات أيديولوجية بشكل شبه كامل .

وبصفة عامة ، فإن كل ما هو "إنسانى" ... مختلف ، كل نقص ، كان يضرب بالضرورة فى صميم التصور الرومانسى الخال من العيوب ، ليصبح بالتالى مدخلا لتفكير نظرى لتبرير "الانحراف" بالحيطة أو الانعطاف ... الخ . فهنا يصبح التسامح مع الفردية مستحيلا ، من الطرف المعتدى والمعتدى عليه على حد سواء .. ذلك أن الطليعة بأخلاقها ونظرياتها الكيتشوية كانت دائما محكمة للتجريم .. ولا حجب فى ذلك .. فالمرء لا يصبح طليعة أصلا إلا لأنه يرغب منذ البداية فى الانشطار الداخلى إلى حاكم ومحكوم ، وترجمة هذا الانشطار فى الخارج ليمكن من محاكمة العالم والرفاق جميعا .

ويستصحب هذا التصور القطعى : الأخلاقى / اللاأخلاقى تصور آخر على

صعيد العلاقات الإنسانية : تصور التواصل / اللا تواصل ، فالتواصل بوصفه فعلا أخلاقيا رومانسيا لابد وأن يتخلو من كل غرض عند تحقيق النموذج ، وتفاعيل الفرديات يحكمه بصرامة نموذج معين للفرد الأخلاقي الذي يعتبر وحده قادرا على التواصل "الإنساني" . فالإنساني = الرومانسي كما أشرت من قبل . ومع ذلك فما يحدث واقعا أنه يصعب كثيرا الفصل بين فهم الفرد والتحكم فيه ، وبين التعاطف معه وفهمه . كما أن كل سلوك ينطوي بالضرورة على قسر ما ، مجرد كونه ، كسلوك ، يفرض أمرا واقعا .. ولا يمكن الفصل بين هذه الروابط من أجل نموذج يقوم على الفهم / التعاطف الجرد ، بوصفه هو بالذات "الـ"نموذج الإنساني، إلا في الحياة التجريبية "في ظلال" الكيتش .

النتائج

في رحلتنا عبر هذا الكتاب كان تحفظنا الأساسي يدور حول إحلال خطاب أخلاقي محل خطاب المسيرة الكبرى ، يظل مع ذلك يحمل العديد من سماته لأنه ينبع منه ، وهو أمر من شأنه أن يلقي الضوء على الكثير من سمات ومقولات كتاب "المتسرون" .. فموقع المثقف الهامشي يصبح بشكل واضح موقع المثقف الوافد على هامش المركز القديم ، والثرات يجب أن يمحده الجيل الجديد ، ولكن من خلال تبني الطبعة الأخلاقية للكيتش ، بغير أفق جديد . الحلم يلجح مطالبا بإعادة إنتاجه ، بل وإعادة إنتاجه بشكل مصفى من الأدراخ والعيوب الأخلاقية . ومن خلال ذلك يواصل كتاب "المتسرون" فعل احتشاد جبار في معركة إدانة أخلاقية لأفراد وتوجهات . ومطلوب من ضحايا جويل السبعينات الاحتفاء به بوصفه عملا يثار لآلامهم ويعرضهم بإدانة الجرمين في حقهم . واتسق مع تحقيق هذا الهدف النموذج الفريد للكتابة ، الذي جمع بين التحليل السياسي والفكري ورسم النماذج ، وزاد من عمقه الشعوري إضافة خطابين شخصيين معبرين . ليصبح للعمل ككل مداقا ثاريا لاذعا ، يريد أن يثبت القدرة على مواصلة

الصراع ضد الأشرار والنيل منهم .. من خلال كيبل اللطعات للمكانة والسلطة والنية القديمة التي أنتجت كل الشرور.

وربما كان من المناسب هنا أن نوضح أن هذا المقال لا يدعى أنه يقدم تناولاً شاملاً للكتاب ، وإنما يحاول أن يقدم منظوراً نقدياً لجانب معين من جوانبه وهو ما اصطلاحنا على تسميته بالكيتش الأخلاقي ، بوصفه النقد الأساسي اللازم في رأيي لإكمال رسالة الكتاب الرئيسية والتخلص من بقايا "كيتش المسيرة الكبرى" . وإذا كنا في هذه الفقرة بصدد منطلق الثأر الذي يخلو الكتاب ويميزه من أوله إلى آخره ، فإن ما يعنينا هنا ليس ما هو شخصي أو ثأري بحسب ، وإنما علاقة هذا الموقف بالكيتش الأخلاقي . ذلك أن منطلق الثأر من ذاته دائماً أن يكرس بطبيعته ذاتها نوعاً من التحلل من المسؤولية الشخصية . فالثأر موقف نهائي ، انخسعت فيه القضية وتم تصنيف معسكرات الخير والشر ولم يبق سوى خوض المعركة ، ومن شأنه بالتالي أن يعيد ويلج على إعادة إنتاج مبدأ الموقف الصحيح الوحيد الذي تحمله أنت .. أما الأخطاء فهي مسؤولية الطرف الآخر وحده . فأنت في موقف الثأر لا تستطيع أن تراجع ولا أن تراجع نفسك ، وأنت مضطر لأن تعبر كل موقف مخالف لموقفك ، ولو أبسط اختلاف ، إما متواطئاً مع الأعداء وإما - في أحسن الأحوال - عندياً ، يقف خارج قضية الحياة والموت التي تكتفك . وموقف تجد نفسك بالضرورة لا تلتفت إلا لمن يملك بسلح أقوى أو لأعدائك الذين ثأر منهم ومن يوالونهم . وباختصار فإنك تجد نفسك في موقف الثأر هذا مرتبطاً الوثق الارتباط بأعدائك هؤلاء ، وعن يرتبط بهم .. سواء بالموقف معهم أو ضدهم . أنت حين ثأر لا تتجاوز موقفك ، وإنما تتخذ قطيعة المضاد ، ولذلك غالباً ما تكون أقرب لعنوك من أصدقائك ، وغالباً ما ستجد نفسك تستخدم نفس معايير ومقدماته لتحاربه بها .. لأنها هي الكفيلة بأن تحدث في نفسه أقوى تأثير . ومثلما كانت الحركة الماركسية جزءاً من الخريطة الناصرية ، تتأمل في الفارق بين الأيديولوجيا والواقع .. يقف الكتاب على نفس المسافة القريبة من الحركة الطلاية الماركسية ، ويقلب أيديولوجيتها نحو قطبها الأخلاقي ، ويتأمل

المسافة بين شعاراتها وممارسات قياداتها.. وليست المسافة بين الكراهية والحب بعيدة .

وإذا كانت أروى تعلن نفسها مثقفا هاشيا ، فإن الهامش يجب أن يفهم هنا قياسا إلى مركز .. هو بالضبط المركز القديم .. مركز اللوامة . ومن هنا لا يعنى كتاب "المتسرون" بتقديم نقطة انطلاق جديدة ، ولا بتقديم بديل .. فالحلم القديم لم يمت بعد .. وليس بالتالى فى حاجة إلى بديل .. إنه مدفون فى قلب النقد، بل يخزفه اخرافا ، ولكن فى صيغته الأخلاقية : "حلم الأخوية النبيلة" .

لذلك يرى هذا المقال أن استكمال الرسالة الإيجابية للغاية للكتاب إنما يتطلب بالضبط التخلص من الكيتش الأخلاقى أيضا ، الذى هو فى الحقيقة أكثر قسوة ووظافة . وعلى سبيل المثال ، ومع شهيد الاعتذار للكتابة ، لا يسع المرء سوى ملاحظة التشابه الواضح بين رجال الحركة الذين يقول عنهم الكتاب أنهم يضعون نموذجاً للمرأة هو نموذج المرأة الإلهة ليحكموا به فى النهاية على المرأة الواقعية بأنها إما زوجة بلهاء أو مومس ، وبين حكم الكتابة نفسها على من اسمتهم "الذين فشلوا فى تعويضها عن خيالاتها" . قفى الحائنين يُصَبّ النموذج الأخلاقى فردا فى موقع الحكم ، ويضع بين يديه آلية إدانة باترة لا تحقق فى مسعاها أبدا .

لقد ولّد كيتش "الكمال الأخلاقى" ، بتوحيده بين الفردى والعام ، كل الثنائيات التى تخللت الكتاب . فـ "الكراهية المطلقة للمثقف" والرفض المطلق للصراع نفسيا وأخلاقيا ليسا سوى صورتين قاسيتين لذ"نقى المطلق للبراز" . ذلك أن رفض الصراع هنا لا يقوم على تسامح ، ولا كمقدمة لعمل يرمى إلى إقالة الناس من عثراتهم الأخلاقية ، ولكنه يقوم على تشدد مطلق ، يزدى واقعيا إلى توسيع لا متناه لنطاق الإدانة .



ولكن .. ما الذى يمكن أن يطرحه هذا المقال إذا رفض الكيتش الأخلاقى والطابع الثأرى المرتبط به ؟ ألن يطرح بالمقابل كيتشا آخر يقوم مثلا على التسامح

المسيحي الطابع أو شيء ما من هذا القبيل ؟ هذا بالضبط ما يحاول هذا المقال أن يقلت منه .. مدركا أن الإحاطة بمشكلة بهذا الحجم وبهذا الامتداد التاريخي أسهل كثيرا من تجاوزها . فنحن المثقفون - الذين نعمل في إنتاج الأيديولوجيات بالتحريف - نقف تاريخيا أسرى الاختيار بين الانحراف في معارك "الكيشات" المتصارعة ، متألين مع ذلك من إدراك حدودها وزيفها ، برغم قوتها الخفية في الميدان بشكل لا يمكن إنكاره ؛ وبين تجاهلها ، مخاطرين بالوقوع تحت عجلاتها الشرسة بغير وعي ، وبالسقوط في اللاشيء ؛ وأخيرا رفضها بشكل إجمالي ، مخاطرين بتحول رفضنا هذا - في حالة اكسابه لقوة ما - إلى كيتش جديد يفوق الجميع في قسوته بسبب جنونيته بالذات .

من بين جميع هذه الخيارات يختار هذا المقال مؤقنا خيارا "شبه مسيحي" ، ربما ، أو تفكيكي ، محاولا تجنب الأضرار الكبرى لأي من المواقف الثلاثة إذا ما اختير بشكل كامل وحاسم .

يستند هذا الموقف المؤقت المقترح إلى مجموعة من الاعتبارات ، منها أن "طريق الحق المستقيم" - إن جاز التعبير - لم يوجد أصلاً في أي يوم من الأيام ، لأنه ليس معروفاً مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما يتشكل تاريخياً من خلال مجموعة الانحرافات المستمرة عن الطرق التي تبنت خطاها ، فضلاً عن أن رؤية الطريق نفسه تنتج عن موقع خاص للرأي .. ومن شأن السير في الطريق أن يغير هذا الموقع ، وبالتالي الرؤية . وهذا الموقف ليس فيما أظن علمياً .. إلا إذا كنا نشرط لأي فعل أو حركة ضماناً علوية بالسداد والنجاح .. وقبل ذلك اليقين المطلق بالصواب الكامل .

كذلك ينطلق هذا الموقف من رفض المعايير الأحادية التي تولد بطيحتها نتائج شاملة ومطلقة ، على غرار ثنائية الخير والشر النموذجية . فالمعرفة مثلاً ليست مقابلاً للحياة ولا نقيضها ، ولا أيضاً بديلها وجوهرها وتمثيلها .. فهي لا تخرج عن كونها نشاطاً بشرياً مثل أي نشاط آخر ، وليس - بالتالي - موقف

احتقار الخلف أو موقف تمجيدنا لبايعين من أمور جوهريّة أو ماهويّة تتصل بنشاط الثقافة ذاته .. فهما موقفان ناتجان في الواقع من تفاعل اجتماعي معقد . ناهيك عن أنه لا يوجد نشاط إنساني أيا كان يخلو من المعرفة .

أيضا .. لنا أن نرفض الانخراط في جيتو قديم أو جديد ، ولكننا لا يمكن أن ندين مبدأ الجيتو في عصره إدانة مطلقة ، خصوصا إذا كان ظاهرة عالمية في حينه .. بنفس المعنى الذي نرفض به إدانة المجتمع الإقطاعي أو الأسرة الأمومية مثلا ، لأنه أمر لا معنى له ، أولا ، ولأنه سلوك أثبت دائما أنه يخفى وراءه أكثر مما يُظهر، ثانيا .

وبصفة عامة ينطلق موقفنا من الفراض أن كل وضع بشري له "أساسه الكافي" - بتعبير لينين - وهو وضع متعدد بطبيعته ذاتها ، ولا يمكن اختزاله بشكل جذي إلى معسكر "ما هو إنساني" ، في مقابل ما هو حيواني ، مثلا ، أو منعط .. اللهم إلا من وجهة النظر السلطوية التي يحاول هذا المقال مقاومتها ، والتي تقدم تعريفا لما هو إنساني قمصع أو تهديد ما لا يتفق معها بمنطق الإدانة والمحاكمة .

وبالكل لا يوجد هذا التقابل المطلق بين الأنانية والغيرة كما يفترض الكيتش الأخلاقي . فاللديرة نموذج أخلاقي يحقق إضياعا ذاتيا جسدا لمن يمارسه ، ويصارع نماذج أخرى ، ويطالب الآخرين بتقديم خدمات مجّنة ، معسرة على الأقل ، للذات . كذلك فإن الأنانية ، كمبدأ عام ، يعرف بحقوق مماثلة للآخرين . وسواء في هذا النموذج أو ذاك ، فإنه لا يوجد في هذا العالم فعل واحد بمقتوره أن يحقق للمرء أهدافه بمعزل عن أهداف جميع الآخرين .

وينطبق نفس الأمر على ثنائية القوة والضعف .. فالقوة ليست هي "النفس المطلق للبراز" .. لأن جوانب القوة والضعف متعددة ونسبية ، وكلاهما يتحول إلى الآخر وفقا لظروف متعددة . وعلى سبيل المثال فإن الضعف كمقولة كثيرا ما يستخدم لتحقيق قوة ، باتهام أو إبراز الطرف المسمى الأقوى ، وكثيرا ما تُخفى

القوة كحقولة ضعفا فادحا فى جوانب متعددة .

يعنى هذا كله أن علينا إذا ما قررنا أن نرفض الكيش الأخلقي وغيره أن نقبل الاختلاف ، وهو ما يتطلب أصلا قبول الاختلاف الداخلى ، والكف عن السعى الدائم للم شمل الذات بمختلف جوانبها وتقليباتها فى مقولة واحدة أيا كانت . إن نيد الكيش يتطلب قبول "البراز" .. وهو ما يتطلب أولاً أن يقر المرء بواقع وجود "برازه" الخاص : وضعه ، اختياراته ، تاريخه ، أخلاقه (بالجمع) ، ليتمكن فعليا من قبول "براز" الآخرين ، الذى يظل دائما نتاجا إنسانيا معقدا .. وبالتالي تجنب الموقف التارى .. موقف المثقف الهامشى الذى يرى نفسه واقفا على هامش ما يعبره المركز ... بألف لام التعريف - لصالح موقف المثقف "العادى" جدا ، الذى يقدم كلمته ، ويقبل واقعا نقدها ، ويعطى ويأخذ ، دون أن يحتج ، ودون أن يطالب غيره بالخضوع ..

أما المثقف "المركزى" .. فليبرز لنا إذا استطاع مفاتيح الحقيقة التى يدعى حملها



من ينكر ؟ بالفعل مارست الحركة الطلابية نشاطا سياسيا ملموسا في التاريخ المصري الحديث والمعاصر ، سواء بذاتها في السبعينات أو بالوكالة عن قوى سياسية مختلفة في العهد الليبرالي .. وفي الخاتمة كان هذا النشاط كبير الوقع على الهياكل السياسية ، بحيث اكتسبت الجامعة لعقود عدة أهمية سياسية وأمنية كبرى ، أدت إلى صدامات مباشرة مع السلطة في لحظات التوتر . ومن ينسى الدور الكبير الذي لعبه طلبة الجامعات الفرنسية في انتفاضة ١٩٦٨ ؟ ومن يستطيع أن يتجاهل تكرار هذه الظاهرة في العديد والعديد من بلدان العالم المتقدم والنامي ؟

وإذا كنا بصدد ما هو أكثر من إبداء الحماس والتأييد لهذه الحركة ، فإننا يسلا شك أمام ظاهرة تستحق الدراسة والتأمل فيما تثيره من إشكاليات نظرية . فالطلبة ليسوا طبقة اجتماعية مهما بلغ مساهمتها في تعريف مصطلح الطبقة ، وليسوا بالبدية حزبا سياسيا ، ولا هم "الشباب" الذين يواجهون الكبار ، وإلا فأين العامل الشاب والفلاح الشاب والعامل الشاب ... وآلاف مؤلفة من التصنيفات التي تضم الشباب ؟ فلماذا إذن يفور الطالب ، ولماذا تكتسب ثورته هذه تلك الأهمية السياسية الواضحة ؟ حتى حين كانت مصر تضم جامعة واحدة لا غير ، بها بضعة من الكليات لا تستكمل أصابع اليدين ؟

إشكالية ضخمة حقا .. إشكالية معقدة ، تذكرنا بمدار عطار "اللعين" الذي تحطمت على صخرته رؤوس الآلاف من العلماء الثيوتنيين حتى سقطت نظرية

نيوتن بأكملها . ولا تدعى هذه الورقة القدرة على التصدى للمشكلة بكل أبعادها .. وإنما تكفى بدراسة حالة واحدة ، هي حالة الحركة الطلابية الوطنية الماركسية المصرية في السبعينات (١٩٦٨ - ١٩٧٧) ، ليس لحسب مناسبة هذا الموضوع لهذه الندوة ^(١) ، ولكن أيضا لأن الورقة لا تفترض أصلا وجود هوية طلابية ثابتة على امتداد زمن العصر الحديث ، وعلى امتداد المكان الذي يشمل كل أو معظم بلدان العالم . فقط ترجو هذه الورقة أن تقدم من خلال هذا التناول نموذجاً نظرياً مختلفاً لمناقشة قضية الحركة الطلابية على اتساعها ، وكذا بمجمل القضايا المتعلقة بحركة الإثنيجنسيا الحديثة ، باعتبار الطلاب ، بالقوة وبالفعل معا ، جزءاً منها .

وجدير بالذكر أن هذه الورقة كانت قد أعدت أصلاً لمناقشة مسألة الحركة الطلابية في السبعينات بغض النظر عن الأيديولوجية الماركسية المصرية .. غير أن هذا الجانب لم يكن بالقطع غائياً عن ذهني عند إعدادها .. وقد بدت لي في جميع الأحوال مناسبة كمدخل لدراسة الحركة اليسارية في مصر في السبعينات .. بوصفها في المحل الأول والثاني والثالث حركة طلابية ، تقوم على الدعاية لموقف من القضية الوطنية قبل أي شيء .. بصرف النظر عن الادعاءات العريضة بتمثيل البروليتاريا المصرية .. في رأيي على الأقل .

وبصرف النظر عن أسلوب التقرير الذي لم أفلح بعد في الإقلاع عنه ، فإن الورقة تطمح بالفعل إلى إثارة نقاش على أسس نظرية مختلفة عن المسلمات السائدة بأكثر مما تطمح إلى تقديم إجابات مكتملة ..

(١) كانت هذه الورقة معدة أصلاً للمشاركة في احتفالية جيل السبعينات التي نظمها مركزى الحروسة والجيل في فبراير ١٩٩٧ ، ثم تقرر أن تقتصر الاحتفالية المذكورة على شهادات من شاركوا في الحركة الطلابية في السبعينات . وقد اعتمدت هذه الدراسة كلياً تقريباً على المعلومات القيمة التي قلعتها كتاب الدكتور أحمد عبد الله ، الطلبة والسياسة .

أولاً : الدور

إذا كان الموضوع المطروح هو دور الحركة الطلابية الماركسية .. فإن الدور الذى يُعزى فى النظرية الاجتماعية عادة للطلبة ، ومجمل الإنجليجيسيا ، هو دور التعبير .. أو التمثيل ، تمثيل الوطن أو القهويين أو البروليتاريا .. حسب السياق . غير أن فحص هذه المسألة يتطلب أصلاً الكشف عما يكمن خلف مصطلح "الدور" نفسه.

شاع هذا المصطلح فى الدراسات التاريخية ، خصوصاً دراسة الشخصيات السياسية والأحزاب والمفكرين ، مع تبنى التصور القائل بأن التاريخ هو تاريخ المجتمع .. ويصبح المقصود بالدور هنا هو ممارسة دور اجتماعي . ومن البديهي إذن أن مصطلح الدور يتضمن بالضرورة تصوراً عاماً يتم فيه ترتيب الأفراد والمؤسسات والجماعات فى "كل" الفراضى هو المجتمع ، بنفس الطريقة التى يتم بها ترتيب الشخصيات والممثلين فى "الكل" الروائى أو المسرحي ، المكمل بالضرورة ، والذى تحكمه غاية كلية . ومن هنا يمكن القول بأن مصطلح "الدور" وثيق الصلة بالنزعة الرومانتيكية فى الفكر - وليس الفن فقط - الحديث ، من حيث هى نزعة تنشئ الذات ، كلمات أرضية بشرية تتميز بالإرادة ، وتضعها فى لب الكون والظواهر .

وعلى ذلك يقوم مصطلح الدور على إقامة كينونتين ، كبرى وصغرى ، بحيث تلعب الكينونة الصغرى دوراً فى الكينونة الكبرى . وينقسم هذا التصور إلى اتجاهين حسب الموقف من الذات الصغرى التى تلعب الدور : أولهما المثالي أو الذاتى ، وفيه تبعث الإرادة من الكينونة الصغرى لتتقضى على الكينونة الكبرى وتؤثر فيها وتغيرها . وهنا تكون الكينونة الكبرى بمثابة إطار أو مجال ، وبصفة عامة موضوع لعمل الكينونة الصغرى التى تصبح ذاتاً - بطلاً . أما الاتجاه الموضوعي أو المادى فيعكس الوضع .. الكينونة الكبرى ، المجتمع ، النص العام ، هو الذى يشكل إرادة ذلك الفاعل الجزئى ، ويوحى له بالدور الذى يلعبه

ويمنح هذا الدور قوامه وهيبته ، فالفاعل هنا هو الكينونة الكبرى .. أما الكينونة الصغرى فهي الموضوع .. ومن هنا يسمى الاتجاه الموضوعي .

وطالما ظللنا داخل إطار مفهوم "الدور" لا مفر من هذه الخيارات . ومع ذلك ليس هذا المفهوم بالبديهي أو الحتمي .. وإنما كان إنشاقه حدثا تم في التاريخ . غير أن ما يعنينا هنا هو استخدام هذا المفهوم في تناول الحركة الطلابية . لم تخرج الحركة الطلابية الماركسية في السبعينيات عن القطبين اللذين يتازعان مفهوم الدور .. فهي في المواقف الاحتفالية ذلك البطل الذي خرج من قلب الأمة ليحمي الوطن ويواجه المؤامرات ويمنع الاستسلام... الخ ، ولكنها من الجانب الآخر (الموضوعي) الإقرار الذي أفرزه المجتمع في لحظة معينة كى يقوم بمهام التمثيل أو التعبير عن المجتمع (وأيضا : الوطن أو الشعب) وعن موقف البروليتاريا من القضية الوطنية في مواجهة الإمبريالية ، ومطالبها إنما نسجتها الظروف التاريخية العامة لهذا المجتمع أو الوطن أو الشعب ، في لحظة المزمعة وتهديد الأعداء وتحاذل النخبة وغياب الديمقراطية ... الخ .

وبصرف النظر عن وضوح عدم ارتكاز فكرة تمثيل البروليتاريا على أساس واقعي ، فإنه من الواضح أن الجانبين برغم تناقضهما متكاملين : أولهما للسياسيين والمواقف العملية وأغراض الحشد والتعبئة ، والثاني للباحثين بفرض منسج المشروعية الأيديولوجية والنظرية العامة وإعادة إنتاج مجمل المنظومة الفكرية حول علاقة الذات بالموضوع . ويتفق الطرفان على وجود الكينونتين : الحركة الطلابية (صغرى) والوطن (كبرى) ، وبين الكينونتين تنشأ علاقة وحيدة : علاقة القيادة (نظرية البطل) أو علاقة التمثيل والتعبير . ولما كنا هنا في مقام البحث وليس السياسة ، العقل النظري لا العقل العملي ، فإن الذي يعنينا هنا هو رابطة التمثيل "الموضوعية" . فبدلا من الإقرار ببديهية التمثيل ، سوف يعتمد هذا المقال إلى دراسة ظهور الذات الطلابية السياسية وإنشاء علاقة التمثيل التي تربطها بذات افراضية أخرى هي الوطن أو البروليتاريا .

ومن خلال طرح هذا السؤال تأمل الورقة أن تقدم ، بدلا من النص العام أو الحبكة ، خريطة للقوى التي تنشئ موقعا معينا للقوة ، وتفرض عليه اتجاهها نابعا من خصائصه التي تحكمها بقية خريطة القوى . غير أن ثمة هدف مكرر آخر ، هو التخلص من البطل .. إن المعادلة الرياضية التي تقيس لحظة وقوة اصطدام قطارين ليس فيها بطل .. وتلك هي المحاولة التي تطرحها الورقة .

ثانيا : الطلبة

لننظر على هذا الأساس كيف نشأ هذا الموضع الاستراتيجي الفاعل في السبعينات:

طلبة الجامعة عبارة عن تجمع من الدارسين لعلوم مختلفة في جامعات وكليات مختلفة ، يتوزعون على عدد من السنوات الدراسية . وهم أيضا أبناء بيئات اجتماعية مختلفة ، ويلاقون مصائر متباينة تماما بعد تخرجهم . ومع ذلك ، وفي لحظة ما (السبعينات هنا) ، تنشأ من هذا التجمع حركة سياسية طلابية ، تشمل قطاعا منهم ، وتسمح لنفسها بالتحدث باسم الطلبة جميعا (عدا الموصومون بالخيانة - أشرار المسرح) . فكيف حدث هذا ؟ .. ما هي آليات إنشاء هذه الذات السياسية الطلابية ؟

لاشك أن النظام الناصري كان مدركا تماما لخطورة الحركة الطلابية ، لأنه نشأ واستقر على قاعدة من الإجراءات السياسية شملت تصفية الحركة الطلابية . وبرغم ذلك اتجه النظام الناصري منذ عام ١٩٦٥ إلى الاهتمام بالطلبة من الناحية السياسية من خلال "منظمة الشباب الاشتراكي" التي جندت - برغم مخوفات عبد الناصر - ٦٥٪ من عضويتها من الطلبة ، كما أنشطت اللامحة بالاتحادات الطلابية مهمة تبنى وتروج الأفكار القومية العربية و"الاشتراكية" . والأهم من هذا التوجه السياسي المباشر شهد النظام تزايد أهمية التكنوقراط وعلى رأسهم أساتذة الجامعات في إدارته ، بما يتناسب مع تأميم السياسة . وفوق هذا كله شهد

المعهد تسيطر أيديولوجيا تنموية تنويرية مطلوية ، ظلت تفرع الأذان بمفاهيم التنمية المخططة العقلانية والعدالة الاجتماعية ، واعتماد ذلك كله على الوعي والعلم والسلطة الإدارية . فالإنتماء الجنسي المكتمل الأفواه كانت برغم ذلك محل تعظيم وتبجيل من الوجهة الأيديولوجية يرفعها إلى مستوى الفاعل الرئيسي للتقدم . ولم يكن الطلبة في إطار هذه الأيديولوجية بأقل من أمل البلاد ومستقبلها ، ولكن بعد تخرجهم واستيعابهم في وظائف الدولة الإدارية والتقنية والأيديولوجية ليقيموا بدورهم في تسيير أوركسرا التقدم الحكومي ، المنسوط به قيادة الشعب نحو سعادتة المرتقبة .

ومع ذلك تورد دراسة الدكتور أحمد عبد الله أن جانباً كبيراً من الطلبة ، حتى بعد الانتفاضات الطلابية ، ظل موقفهم من الممارسة السياسية سلبياً . ولاشك أن هذا يرجع إلى إدراك الجميع لقيود ومخاطر النشاط السياسي ، فضلاً عن "قنارته" ، قبل ١٩٦٨ ، نظراً لارتباطه الوثيق بالأجهزة الأمنية ، وقيامه على الإظهار الدائم للولاء وترديد شعارات النظام في كل حين . وبالإجمال كان الفارق واضحاً تماماً بين الدولة الناصرية والأيديولوجية الناصرية . بغير أية حاجة إلى خلفية ثقافية أو سياسية خاصة .

وهكذا عيّن النظام للطلاب مهمة سياسية ، من الوجهة الرسمية ، ولكن بغير أية رغبة أو قدرة على إدماجهم بالفعل في النظام السياسي ، في ذات الوقت الذي استمر فيه التحريض السياسي في وسائل الإعلام والتأكيد على المكانة الرفيعة للإنتماء الجنسي داخل التوليفة الأيديولوجية . وبذلك وضع النظام الأساس للتحتي السياسي للدخول النشط للطلبة إلى مسرح الأحداث ، باستثناء الشرط الموحد المتبقي ، وهو ارتقاء قبضة النظام على الساحة الأيديولوجية ، وذلك بالضبط هو ما وفرته هزيمة ١٩٦٧ .

لم تكن الهزيمة مجرد مناسبة كشفت العجز الكلي للنظام ، فالنقد السري للنظام كان مستمراً قبل الهزيمة ، وإنما كانت أساساً فجوة في انجذاب الأيديولوجي

الحىوى للدولة أتاحى رفع الشعارات الناصرية فى مواجهة الدولة الناصرية ذالها من موقع مستقل نسيا . وإذا أضيف إلى ذلك أن الهزيمة كانت بالدرجة الأولى هزيمة للجيش ، عمود النظام ، ومؤسسته المدللة ، وأن المجتمع المتعلم كله كان يحقد على الإنتليجنسيا العسكرية (الضباط) ويتحدث عن امتيازاتهم ومناصبهم المدنية التى يحتلونها دون وجه حق أو كفاءة .. أدركنا حجم الثغرة والفرصة التى انفتحت أمام الإنتليجنسيا للترغل إلى قلب النظام .

وهنا يجب أن يضاف عامل مهم آخر ، غطى عليه ضجيج معركة الطلبة مع النظام وما سادها من شعارات ، وهو تجنيد الخريجين على نحو جندى فى الجيش للمرة الأولى . ذلك أن نظام التعليم الناصرى قد حرص على تقديم رشوة مهمة للإنتليجنسيا المدنية (المسعاة فى مصر الطبقة الوسطى)، تتمثل فى التعليم الجانى حتى الجامعة ، والوظيفة المضمونة بعد التخرج .. علما بأن هذه الإنتليجنسيا المدنية كان أبنائها يحتلون معظم المقاعد فى التعليم الجامعى . وخلاصة ذلك أن النظام قد وفر لهذه الشريحة مسارا رسميا مضمونا : من المدرسة الثانوية إلى الجامعة (التي كانت تسمح باستمرار) إلى الوظيفة ، ساهم فى ضمانه أيضا التخطيط التعليم وتسهيله .. فمن طريق تراكم الشهادات يصبح ابن الطبقة الوسطى موظفا إداريا أو تقيا أو أيديولوجيا بصرف النظر عن مسواه العلمى المتدهور . ومن المنطقى أن أى إجراء من شأنه أن يؤثر على هذا المسار الرسمى سوف يثير ثورة الطلاب ، وهو استنتاج تؤكدته مظاهرات نوفمبر ١٩٦٨ ، التى انفجرت احتجاجا على قرارات لرفع مستوى التعليم فى المدارس الثانوية ، وهى قرارات من شأنها عرقلة هذا المسار المضمون .

والحال أن تجنيد خريجي الجامعات بعد حرب ١٩٦٧ فرض على طابى الجامعة أن يساهم فى أداء ثمن الهزيمة من مستقبله الخاص ، بخضوعه لمدة تجنيد غير محددة ، إضافة إلى تعرضه لاحتتمالات الموت فى المعركة ، أو حتى فى التلريبات ، وكل ذلك تحت رئاسة الإنتليجنسيا العسكرية المكروهة والمهانة . فبالا نحينا

الحساسيات الأيديولوجية جانباً ، فلماذا لا تكون هذه النتيجة من بين العوامل المهمة لاحتجاج الطلبة على النظام ؟ فإذا كان الطلبة لم يطالبوا في حركتهم بإلغاء تجنيدهم - برغم اختلاف المواقف على المستوى الخاص - فإنما يرجع ذلك إلى وقوعهم أسرى الأيديولوجيا الناصرية الوطنية ، وبالتالي ميلهم إلى استخدامها هي ذاتها ضد النظام المهزوم . ومن هنا اتجه الطلبة إلى تحميل النظام المسؤولية عن الهزيمة ، وبنافسته في طرح الشعارات الوطنية وإحراجه بالمطالبة بمحاربة التسيب وبالجدية ... الخ ، وصولاً إلى المطالبة بالتدخل في الشئون العامة الوثيقة الصلة بمصائر الطلاب الجديدة ، ولسان حالهم يقول : إذا لم يكن من القتال يد فامنعونا نصيباً من السلطة مقابل استشهائنا المرتقب .

ومحصلة ذلك كله هو اتجاه الطلبة إلى الاستيلاء على هذه الفترة من خلال شعار الديمقراطية ، التي تعنى المشاركة السياسية الحقيقية باحتلال الموقع المستقل الذي أحلاه الجيش ، بدلاً من المشاركة المزيفة من خلال منظمة الشباب . وهكذا أصبح الطلبة بالبنية شركاء في السلطة من حيث النية .. ظهر ذلك في تحركهم "البيهي" للتفاوض مع السلطة المركزية في أعلى مراتبها : مجلس الأمة (ثم مجلس الشعب) ورئيس الجمهورية .. وفي محاولات اقتحام الإعلام الذي كان حكراً على النظام بالمطالبة بنشر مطالبهم في الصحف والتظاهر ضد هيكل . وبهذه التحركات أصبح للطلاب مطلباً ضمنياً يتعلق بمراجعة بعض السياسات العامة وإقرارها بموافقتهم ، وظهر الطالب على السطح السياسي مطالباً بنوع من السلطة "الشعبية" ، على نحو ما نرى .

ولعل الملاحظة التي يشارك في تقديمها زعماء الحركة الطلابية أنفسهم عن غياب الديمقراطية في صراعات أجنحة الحركة الطلابية ، تعزز التفسير الذي قدمناه لظهور المطلب الديمقراطي في الحركة الطلابية بقدر ما تستبعد التفسير الرومانتيكي القائل بوجود أخلاقية ديمقراطية ووطنية أصلية يتصف بها الطلبة .

ثالثا : أيديولوجية الملكية

١- الديمقراطية :

الديمقراطية على اختلاف تعريفاتها فى الفكر السياسى والنستورى تستند إلى الفراضى ضمنى فحواء تقسيم سكان البلد الواحد إلى صنفين لا ثالث لهما : حاكم ومحكوم ؛ الحاكم هو صاحب السيادة والمحكوم هو المسود . وتعنى الديمقراطية فى هذا الإطار أن يشارك كل الأفراد المحكومين فى الحكم ، وهو ما يتمثل فى النظام الديمقراطى النيابى فى حق المحكومين فى اختيار الحكام وحقوقهم فى اختيار مجموعة "منهم" - فيما يُقال - لمراقبة حكائهم والتشريع لأنفسهم . وتفرض الديمقراطية أن المحكوم يتحول إلى حاكم من خلال سلطة الاختيار هذه والمسماة حقوق المواطنة .

والفرد فى النظرية الديمقراطية إذن هو فى الأصل محكوم مجرد ، مجرد من كل صفة اجتماعية أخرى .. وقد قيل فى نقد هذه النظرية أن هذه المساواة المجردة بين الأفراد صورية ؛ فمن المؤكد ، مثلا ، أن صاحب شركة ميكرو سوفت لى الولايات المتحدة يملك قدرا من التأثير على القرار السياسى يفوق بما لا يقاس تأثير زلوج حى هارلم مجتمعين . غير أن ما يعينا هنا أن الطالب على وجه التحديد ، ومن بين كل فئات المجتمع ، هو الأقرب إلى هذا النموذج للمحكوم المجرد .. فالطلبة هم عيال آباءهم وتلاميذ أساتذتهم ، وليست لهم صفة اجتماعية ثابتة ، لأنهم يتمتعون بوضع انتقالى ينتهى بخرجهم . ولحق ذلك كانوا فى ظل النظام الناصرى يهتمون فى مستقبلهم على سياسات النظام فى التعليم والتوظيف داخل جهاز الدولة .. فلا غرابة فى أن يكون هذا "المحكوم المطلق" هو الأشد حساسية ، كمحكوم ، تجاه نظام الحكم ، خصوصا فى ظل الاستياء العام للإنتلجنسيا المدلية من تسيد الإنتلجنسيا العسكرية .

وإذا كانت هذه هى دوافع التحرك الطلابى فى اتجاه ديمقراطى ، فإن المكانة الخاصة التى أضفهاها النظام على هذا المحكوم المطلق - حيث أنشأت به

الأيديولوجيا أن يكون في المستقبل من رجال تلك الدولة التي عظمّت الدعاية الناصرية دورها في قيادة المجتمع - قد منحت الطلبة الحق الأدبي في التصدي للنظام ومخطته في ظروف الهزيمة .

وفي ضوء هذا التحليل ليس من المستغرب أن تلعب كليات الهندسة ذلك الدور المشهود في الحركة الطلابية . فالمهندسون ، من بين كل فئات المتعلمين ، هو الذي تمتع بالمكانة الأعلى في الأيديولوجية الناصرية كرائد نموذجي لمشروع التحديث الدلوتي .. بل يمكن القول بأن الدولة ذاتها كانت تقدم نفسها من خلال أيديولوجيا التخطيط كمهندس أعظم للمجتمع ككل .

غير أن الطالب الذي يطالب بالديمقراطية ليست له ، كطالب ، صفة سياسية مباشرة ، وليست له ، ككتلة اجتماعية ، سوى وزن هامشي في الخريطة الطبقية ، ومن هنا فهو مضطور لأن يفتّح بادعاء المشاركة في امتلاك الاختصاص الأيديولوجي وحده لجهاز الدولة ، بالقول بالقيام بنوع من التمثيل الأيديولوجي للوطن .. ومن هنا يدور مفهوم الديمقراطية عند الطلبة حول مطلب حرية الرأي ، بوصفها أداة الحشد المأمول للشعب خلف الوطنية الطلابية . يضاف إلى أسباب ذلك أن الطالب المتمرد ، بوصفه أضعف حلقة في فئة الإنتليجنسيا وأقلها تحمداً ، يميل إلى القياس التصوري الأكثر وهمية للإنتليجنسيا عن نفسها : أنها حاملة الفكر . وإذا جمّع الطالب بأدائه الحركي بين دور المثقف ودور التمثيل السياسي للوطن ، فإنه يصبح نموذجاً للممارسة السياسية التابعة من القلعة الأيديولوجية التي تتباهى بها الإنتليجنسيا ، وتصيغها في شعارات من قبيل "أن الكلمة أقوى من المنفع" ، لتفتح نفسها والآخرين بأن دور التمثيل الذي تلعبه هو أهم دور في التاريخ .. وهو ما ينقلنا إلى السمة الثانية للأيديولوجيا الوطنية الطلابية ...

٢- الوطنية :

تُنتج الدولة الحديثة هذا النموذج النظري/ القانوني المعروف جيداً ، والمسمى المواطن ، عن طريق تفتيت الجماعات التقليدية إلى أفراد وضيظهم والتحكم فيهم

بوسائل المراقبة والتنظيم ، بأدواتها القانونية واللاحية ومؤسساتها الاقتصادية والتعليمية والأمنية ، المنتشرة في كل بقعة بقدر الإمكان . غير أن النظرية الدستورية عن المواطنين الأحرار عادة ما تغفل هذا الجانب المؤسسي الجوهرى .. ذلك الجانب الذى من شأنه أن يكشف أصل تلك الدولة . ذلك أن الدولة التى تقوم على حكم المواطنين دستوريا هى تاريخيا الإبن الشرعى للدولة الاستبدادية الحديثة ؛ فبغير خلق الجهاز الإدارى الحديث الذى يتعامل مع السكان كأرقام ومستويات وفقا لمعايير موحدة ومنمطة يستحيل إنشاء الفرد ، وبالتالى يستحيل التفكير فى قضية الحقوق المدنية والسياسية لهذا الفرد . فبغير لويس الرابع عشر لا توجد ثورة فرنسية عظيمة .

غير أن المواطن المصرى - وربما العالم لثالثى - ليس كالمواطن الفرنسى والإنجليزى . فالمواطن المصرى كما يشير اللفظ بوضوح هو ابن الوطن ، فى حين أن الـ citizen الأوروبى هو ابن المدينة city . وليس هذا الفارق اعتباريا ، ولا هو ناتج عن سوء الترجمة . ففى مصر نشأت الدولة الحديثة من أعلى ومنحت رعاياها "مواظيتهم" ، بل فرضتها عليهم فرضا بالوسائل الإدارية ، وأخذت زمام المبادرة فى تفتيت الجماعات التقليدية التقليدية . ففى حين أن الـ citizen الأوروبى كان فى الأصل متمردا على السلطات الإقطاعية وثاقبا عن تفهتها ، هاربا إلى المدينة ، مؤسسا كيانها بنفسه ، محققا لها استقلالها ومداخلا عن المنظمات الاقتصادية والاجتماعية البرجوازية الحديثة التى أنشأها منذ أواخر العصور الوسطى . وبسبب هذا الفارق الجوهرى ليس الحرفى ولا الرأسمالى هو الذى يشكل "الطبقة الوسطى" فى مصر ، ولا هو إذن النموذج الأقضى للمواطن ، فالطبقة الوسطى عندنا هى الإنتليجنسيا التى خلقتها الدولة وبنيت بها المدينة الحديثة .. ولذلك كان المواطن عندنا هو ابن ذلك الوطن الذى خلقت له الدولة لم ادعت أنه هو الذى خلقها ، وليس ابن المدينة . يضاف إلى ذلك ، فيما يخص الدولة الناصرية ، أن المواطن النموذجى المصرى ، أى فرد الإنتليجنسيا ، هو الذى هدم النظام الملكى من خلال منظمات الأفندية (المنظمات الماركسية -

الحزب الوطني - الحزب الاشتراكي - الإخوان) ، ومهد لانقلاب يوليو الذي رد له الجميل بتدليله عاديًا ومعنويًا ، ولكن مع سحب جميع صلاحياته السياسية .

وبعينا في هذا الأمر أن تمتع الطالب المصري بعضوية "الطبقة الوسطى" المصرية هذه إنما يرضحه بقوة ليكون التجسيد الأمثل للمواطن المجرد : حامل عباءة الوطن والأكثر قابلية لتجسيده أيديولوجيًا ، وخصوصًا بوصفه مواطنًا فحسب ، بغير أي "دور" اجتماعي آخر . ويؤكد الدكتور أحمد عبد الله أن الوطنية كانت الجامع العام للحركة الطلابية والشعار الأساسي لجمهورها العام ، في حين بقيت الأيديولوجيات الماركسية والليبرالية والناصرية على هامش الحركة ، تحاول جذبها إلى هذا الاتجاه أو ذاك . ويمكن أن نضيف أنها لم تكن عمليًا أكثر من تفسيرات مختلفة للمبدأ الوطني ذاته . فمن الطبيعي أن يتجه المحكوم المجرد (الطالب) ، وهو يتمرد على الأب السياسي ، مستغلا المساحة الاستراتيجية التي أخلتها هزيمة الجيش ، أن يستفيد (بغير وعي) من كل هذا التراث ويتبنى ذات الإطار المسمى الوطن ، الذي صممه جهاز الدولة وفرضه كأيديولوجية سائدة وخلق الإنتليجنسيا الحديثة ذاتها في إطاره . لذلك فإن المحكوم المجرد حين يطالب بأن يكون حاكمًا مساويًا أو موازيًا - في الأيديولوجيا طبعًا - فإنه يتجه تلقائيًا إلى ليس جلد أبيه ليتولى ، مثله مثل الدولة ، ادعاء اللطاع عن مصالح الوطن . وعلى ذلك فإن الدولة الأبوية بخصائصها هذه لم تزود الطالب بتوافق التمرد فحسب ولكن باتجاهه الوطني أيضًا . لم يتمرد الطالب إذن بصفته المعنية كطالب ، وإنما انطلق يتحدث باسم كل مواطن ، وأصبح بذلك مثالًا للوطن .

يتبنى الطالب إذن الوطنية شعارًا .. ليتحول بذلك تحولًا هائلًا .. من محكوم مجرد إلى ... مواطن مجرد .

٣- القمئيل :

يعد مبدأ القمئيل أحد أشكال مفهوم "النور" . ويتميز بقيامه بصياغة ذات افتراضية كبرى ، بطريقة التجريد ، للادعاء بوجود ذات أخرى صغرى تعمل

باسم اللغات الأولى ولصالحها ، بهدف إضفاء المشروعية على هذه اللغات الصغرى بوصفها تحمل الأولى . وعلى سبيل المثال تقوم النظريات الدستورية الديمقراطية ، من خلال تجريد سكان بلد ما إلى أرقام من المواطنين ، بإنشاء ذات القراضية ، تسمى الشعب أو الأمة . وبناء على هذا التجريد يحصل بضع مئات على مشروعية خاصة من خلال القول بنباتهم عن هذا الشعب أو هذه الأمة ، وممارسون السلطة من خلال منظمة حقيقية هي البرلمان ، لها حق من القوانين باسم اللغات الكبرى ، في ذات الوقت الذى تشدد فيه هذه النظريات على انفصال هذه المنظمة (وأعضائها) عن تعرض أنها تمثلهم .. بالتأكيد على استقلال النائب وعدم قدرة ناحيه على محاسبته على مواقفه طوال فترة النيابة . ومن هنا ينشأ هذا الفضاء التمثيلي المجرد المنفصل المسمى السيادة الحديثة .

فالتجريد المنشئ للتمثيل إذن قوة فاعلة ، تنشئ مؤسسات قادرة ، مهما قيل عن ، أو بالرغم من ، وهيمته . ولما كان مبدأ التمثيل كامنا في قلب آلية الدولة الليبروقراطية الحديثة على جميع المستويات ، منذ إنشائها تأسيسا على مبدأ المواطن المجرد ، فإن غياب التمثيل أو انهيار الطاقة الأيديولوجية للمؤسسة القائمة به يعنى دائما وجود نقص أو خلل أو فراغ سياسى يتعين ملئه للحفاظ على توازنات النظام ، كما يعنى وجود فرصة للناقمين للتقدم لاحتلال هذا الفراغ .

وإذا كان الطالب كما رأينا قد أصبح مواطنا مجردا ، أو أصبح هو المواطن ، بألف لام التعريف ، فإن اجتماع الطلبة في حركة ترفع الشعارات الوطنية وتتحدى النظام في داخل أيديولوجيته ذالها يؤدي بالضرورة إلى تحول المواطن المجرد إلى ممثل مجرد للشعب ، المتصف ضمنا بالوطنية ، ليندفع بصفته هذه لاحتلال ذات الموقع الأيديولوجي الذى فقده النظام مع هزيمة الجيش .. وتصبح الحركة الطلابية مثل ذلك الشعب المتصف بالوطنية ، خصوصا في ظل غياب حركات جماهيرية أخرى ذات طموح سياسى مباشر تستطيع أن تنازعه حق التمثيل .

ومن جهة أخرى كان من شأن اندلاع الحركة الطلابية الوطنية وحيازتها على قوة التمثيل الأيديولوجي للشعب المتفق على وصفه بالوطنية إنعاش المثقفين وبقيّة قطاعات الإنتليجنسيا ، نظرا لما كان يعنيه ذلك من ارتفاع شأن التمثيل الأيديولوجي على حساب التمثيل الإداري - الدولتي ، وتجسيد مسخط هذه الإنتليجنسيا المدنية على الإنتليجنسيا العسكرية . وأصبح الطلبة من وجهة نظر المثقفين كنزاً تمثيلاً يتعين امتلاكه .. ولذلك شهدت الفترة اندفاع الأقسام الساعطة للدفاع عن الطلبة للعرض من خلال ذلك إلى القول بأن الحركة الطلابية تمثل - بدورها ١ - تعبيرا عن صحة مواقفهم وجدلية استيائاتهم ، فضلا عن الحصول على مجال للحركة طالما حرّموا منه على أيدي الإنتليجنسيا العسكرية وتغير محاور الصراع الأيديولوجي / السياسي على نحو أكثر اتفاقا مع مصالحهم .

كذلك كان من المستحيل على النظام أن ينتهج العنف كاستراتيجية ثابتة له في مواجهة الحركة الطلابية بخصائصها الأيديولوجية هذه ، لأنها كما أوضحنا إنما بيعت من قلب النظام وفي إطار توازناته وشعاراته ، أي في نطاق معينه الخاص الذي يستحيل عليه أن يهدمه .. وأصبح لزاما عليه إذن أن يعمل على استيعابها بشكل أو بآخر ، ومن ثم البدء بالاعتراف بها .. كمنطلق أساسي لكل مواجهة معها .

ومن خلال اعترافات الإنتليجنسيا والنظام هذه ، ترسخت قناعة الحركة الطلابية واقعا وعمليا بأنها تمثل الشعب حقاً وصدقاً .. باعتبار جميع الأطراف التي تمثل الحق في التمثيل الكلامي والقدره عليه ...

٤ - الرومانتيكية :

إذا كانت الحركة الطلابية قد حازت قوة التمثيل على النحو الذي رأيناه باعتبار الأطراف المختلفة ذات الصلة ، وأصبحت ذاتا تتحدث باسم ذات "عليا" وتحجبها في ذات الوقت ، وفقا لمبدأ التمثيل ، فإنها انخرقت إلى الوضع

المؤسسى الذى يجسد هذه الطاقة التمثيلية^(٢) . فالحركة الطلابية ليست حزبا سياسيا ، وليس لها الإطار التنظيمى الذى يجسد الصلة المتجددة بالشعب الذى تمثله ، وبالتالي كان التمثيل الذى تمارسه الحركة بالفعل هو تمثيل مجرد ، تمثيل على المستوى الأيديولوجى ، نوع من الامتلاك التجريدى للقيمة والحقيقة من خلال الخريطة الكلية لتوازنات القوى الأيديولوجية التى أتاحت هذا الامتلاك المجانى . ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التمثيل مصطلح التمثيل الرومانتيكى . فالذات التمثيلية غير المؤسسية تمارس دور البطل الرومانتيكى حامل الحقيقة ، لتتشبه بالأبطال الشعبيين الذين يعيشون على الجبال ويهيمون على الأغنياء ، ويتركون للمقهورين مهمة رفهم إلى مستوى أبطال يعبرون عنهم .

غير أنه فى حين أن الدولة تتحدث باسم الشعب انطلاقا من روابط عضوية تجسدها أجهزتها الجبارة بكل صلاحياتها وقدراتها ، فإن الطالب المتمرد على الأب السياسى يفتقر إلى هذه الأدوات ولأى صلة واقعية بها (كمحكوم مجرد) . والواقع أن الحركة الطلابية ، برغم تمثيلها بهذه المجموعة من التجريدات ، ما كانت لتستمر كقوة سياسية إلا بسبب غياب أى طرف فاعل ذو ثقل عن الساحة الأيديولوجية . قضى ظل دولة أكثر ليبرالية ، قبل انقلاب يوليو ، وخصوصا قبل الحرب العالمية الثانية ، كان الطلبة أدوات (وليس بمعنى فقدان أى إرادة طبعها) تابعة للأحزاب "الليبرالية" . غير أن ظروف السبعينات المختلفة قد أدت إلى قيام حركة طلابية مختلفة تتميز بالتمثيل الرومانتيكى المجرد ، الذى يرتكز على تصور رومانتيكى يفترض أن التاريخ تصنعه عزيمة البطل ، التى تنبع من التزامه الأخلاقى وقدرته على التضحية من أجل المبدأ المجرد ، ويصوّر دور القوى الاجتماعية الفاعلة التى تعمل كل يوم بعيدا عن المجال الأيديولوجى ، وتعمل البطل . غير أن

(٢) يقال أن حزب العمال الشيوعى المصرى قد طرح فكرة بناء حزب للطلبة ، ليعتالف هو معه باعتباره حزبا برويتاريا . ومواء صحت القول أو لم تصح ، فلم يكن فاعدا لها ، نظرا لأن حزب العمال نفسه كان فى المقام الأول حزبا طلابيا .

هذا الأمر لا يمكن أن تتركه النظرة الرومانتيكية .. فاليطل الرومانتيكي عندها دائما وأبدا لا يأكل ولا يشرب ، وإنما يناضل قحسب ، وهو لا يعمل أيضا . غير أن الطلبة المصريين ، فوق ذلك ، أعلنوا في استطلاعات الرأى عن احتقارهم للعمل اليدوى ، مصداقا لوضعهم كجزء من إنتليجنسيا تعمل لدى الدولة وتشعر بأنها تسيد الشعب . وعموما ليس الإيطلى فى حاجة إلى عمل ، فطالما نحن فى الموقع الأيديولوجى القارغ الذى ترتب على هزيمة الإنتليجنسيا العسكرية ، بغير أية روابط مؤسسية فاعلة ، سهّل أن نتصور أننا نسير عن الوطن أو الثروليتاريا أو الفقراء أو الحرية ، وفقا لخصائص الموقع الذى قلّر علينا أن نحتله ، خصوصا إذا أتاحت لنا الظروف ألا يناقشنا فى مضمار التمثيل منافس ينكر حقوقنا .

ولى تجربة فرنسا ١٩٦٨ ، أتبع لهذا المفهوم الرومانتيكى النخبوى التمثيلى - مع أخذ جميع الاختلافات فى الاعتبار - أن يُختير من خلال محاولة الطلبة التوجه إلى العمال الثائرين فى المصانع ومحاولة "قيادتهم" . غير أن العمال برغم ثورتهم وتمردهم على وصاية الحزب الشيوعى الفرنسى الذى عارض الإنفاضة ، لم يروا فى "القادة" الذين توجهوا إليهم سوى مغامرون رومانتيكيون يفتشرون إلى الشعور بالمسئولية ، وللأسف عيروا فى بعض الأحيان عن رأيهم هذا بالضرب المبرح للطلبة على أبواب المصانع !!

رابعا : استراتيجيات النظام

إذا كان الطلبة قد امتلكوا أيديولوجيا تمثيلية عريضة الادعاءات بغير مؤسسة تناسبها ، فليس معنى ذلك أن الحركة الطلابية كانت مجرد "زوبعة فى فئجال" . فالاستيلاء الأيديولوجى على مفهوم المواطن ، ولو جزئيا ، يعنى احتلال موقع مهم من مواقع النظام ذاته ، الذى كان عليه إذن ، إذا لم يستطع احتلاله ، أن يُقى عليه حاليا ومحاصرًا على أقل تقدير . وقد رأينا كيف أن اتجاهات سياسية عديدة كانت تنحو بالضرورة إلى تفسير الحركة الطلابية لمصلحتها تمهيدا لمشروعاتها

المختلفة ، بمحاولة الاستيلاء على التراث التمثيلي للحركة الطلابية وإكسابه قوة حقيقية إذا أتاحت ظروف أخرى . وحتى يغير هذا الخطر الذي لم يكن حلالاً ، كان من الممكن أن يتحول هذا الموقع الخالي من المؤسسات إلى بؤرة جاذبة لتمرّدات عشوائية على النظام ومشجعة على مثل هذا التمرّد . ولذلك حظيت الحركة الطلابية بعناية فائقة من النظام الذي اتبع مجموعة من الاستراتيجيات قصيرة المدى للحد من المخاطر واحتمالها :

١- استعادة الصيغة الأبوية لعلاقة الحاكم بالمشكوك المطلق : وهو ما يتضح من حرص السادات المستمر على الكلام عن وإلى "أبنائه الطلبة" ، وتصحهم بالبعد عن "المنحرفين والمخربين" ، وكذلك من خلال اللقاء عدد من كبار رجال الدولة بالطلبة ، وعلى رأسهم السادات نفسه ، من حيث كون هذه اللقاءات أحد وسائل تثبيت حد أدنى لشرعية النظام لدى الطلبة ودفعهم إلى الاعتراف به وبقدرته التمثيلية ، سواء من خلال عملية تقديم المطالب للنظام التي تفرض نفسها في هذه المناسبة ، أو من حيث كونها - بالإضافة للقمع المباشر - وسيلة لإطلاع الطلبة على الآلية الجسّارة للدولة وربطها المؤسسية المتينة التي تفرض على الطلبة في كل لقاء ، وبحكم البيئية ، وضع رموز الدولة على المنصة العليا للحوار .

٢- الحد من القدرة التمثيلية للحركة الطلابية : من خلال وضع الحواجز بين الطلبة والجماهير ، سواء بمنع المظاهرات العامة أو حجب المعلومات والبيانات الطلابية عن الصحف ، والتركيز على المطالب المباشرة للطلبة فيما يخص أوضاع الجامعة والدراسة وغيرها ، وبالتالي التعامل معهم كقناة نوعية من قنوات "الشعب" لا كملاك لسلطة تمثيلية . ومن هذا المنطلق سعى النظام لاسترضاء الطلبة من خلال عدة أشكال لدعم الطلبة الفقراء والاهتمام بأوضاع المدن الجامعية وأسعارها الرمزية .

ومن خلال هذه التدابير المباشرة ، نجح النظام في استبعاد خطر الاستيلاء المنظم

على مواقع الحركة الطلابية . وحين أدت الأوضاع العامة إلى انتفاضة يتساير ١٩٧٧ العفوية جرت المظاهرات بمعزل عن الحركة الطلابية وشعاراتها مصداقا لنجاح النظام .

وإلى جانب ذلك اتبع النظام استراتيجيات طويلة المدى هدفت إلى تغيير مجمل الخريطة السياسية/ الأيديولوجية التي أفرزت الحركة السياسية الطلابية ومنحتها ثقلها (دون أن يعنى ذلك أن هذه الاستراتيجيات كانت مجرد رد فعل للحركة الطلابية) :

١- إيجاد قنوات تسمح لقيود محكوم من "حرية التعبير" : لاسترضاء الإنجليز ، وصولا إلى تأسيس المنابر للأحزاب المقيدة . وأصبح على الطالب - كما أكد السادات مرارا - أن يوجهه إلى مقرات الأحزاب إذا أراد ممارسة السياسة . وتوافق مع ذلك حظر النشاط السياسي لاتحاد الطلبة ثم إلغاء الاتحاد العام لطلاب الجمهورية . وكففت الدولة نهائيا عن محاولة إقامة تنظيمات سياسية لها داخل الجامعة . لم يعد دور "الطلبة الحكوميين" محاولة جذب تأييد الطلبة للنظام ، وإنما التركيز على النشاط الاجتماعي الطلابي ... وليست "حورس" سوى استمرار لنفس الاستراتيجية ؛ فهي رأس حربة "لا سياسية" للنظام - إن جاز التعبير - برغم دورها المحتمل في تجريد بضع كواشر منتفاة .

٢- حرب أكتوبر : التي أعادت للإنجليز العسكرية هبتها وقضت على تصورات من قبيل "حرب التحرير الشعبية" ، وفرغت النشاط السياسي الطلابي من مضمونه الوطني الذي دار حول قضية الحرب . والأهم من ذلك الدعاية الإعلامية المكثفة لإنجازات حرب أكتوبر ، وإظهارها بمظهر النصر المطلق على العدو ، الأمر الذي سمح باستيعاب اتفاقات فك الاشتباك المتتالية وصولا إلى زيارة القدس الشهيرة .

٣- غير أن الإجراء الاستراتيجي الأكثر عمقا ، والذي استغرق بناؤه أكثر

من عقد ، هو إحلال مفهوم إجرالى أو أداتى للوطنية يتمحور حول التنمية ، بحيث يمكن القول بظهور طبقة تنمية للأيديولوجيا الوطنية ذاتها ، وهو ما اكتمل فى عهد مبارك . فالنظام لم يعد يطرح نفسه أصلا كمرأس حرية ضد الاستعمار ، ولا كعامل للواء العروبة الثائرة ، ولا هو صاحب قضية علمانية أو إسلامية ، وإنما يطرح نفسه كطرف مجتهد مقاض يحاول الحصول على مكاسب مادية للشعب فى حدود المتاحة ، ويقدم نفسه فى صورة رب الأسرة المدبّر من الطبقة الوسطى الذى يكدح من أجلها فى ظروف صعبة ، دون ادعاءات زائدة بالعظمة والتسيد .

لقد أدى هذا الإجراء الجوهري ، الذى بُدلت من أجله جهود هائلة متواصلة ، إلى إلغاء ذات الموقع الذى رسمته الناصرية قديما واحتلته الحركة الطلابية الوطنية بعد هزيمة ١٩٦٧ من الخريطة الاستراتيجية الأيديولوجية العامة (٣) .. موقع التمثيل الأيديولوجى الوطنى المنجود .

خامسا: أقول الحركة الوطنية

كانت مظاهرات ميدان التحرير ذروة الحركة الطلابية الوطنية ، وكانت مظاهرات يناير ١٩٧٧ نحن ختامها وعلامة فشلها وكشف حدود قدراتها التمثيلية .. اكتسحت الملايين الحرارة بسواعدها العارية فى سويحات خط الدفاع الأول للنظام : الشرطة ، واضطر النظام لتراجع عن قرارات رفع الأسعار ، وتراجع الشعب بعد تحقيق الهدف المباشر ، ونزل الجيش إلى الشوارع والميادين

(٣) من حين لآخر تطرح بعض شخصيات الإنطيجسيا على النظام مهمة خلق أو تبني حلم/ مشروع قومى ، غير أن هذه النصيحة تلى ظل الوضع الحالى والخريطة السياسية الأيديولوجية القائمة يعبر بالضرورة ترفا وتلبيرا وإتلافا ومجازفة لا معنى لها من وجهة نظر الدولة الحالية باعتبارها من الوجهة الأيديولوجية رب أسرة من الطبقة الوسطى . وحين استجاب النظام مؤخرا للدعوة - العام الماضى - حرص على صياغتها فى قالب مشروع تنموى وفقا لمبادئ التخطيط الاقتصادى ومن خلال الأجهزة الحكومية المعتادة

ليحفظ ماء وجه النظام ، وفي نوفمبر من نفس العام سافر السادات إلى إسرائيل بين مؤيد ولا مبال .. وهكذا أتيح للحركة الطلابية أخيراً أن ترى ذلك الشعب الواقعي - الذي يختلف عن شعبها الأيديولوجي - وهو يهتف كالبحر وينتصر وينسحب في مشهد مرعب .. بدت بجانبه الحركة الطلابية ، بكل ادعاءاتها العريضة ، قرماً لا يكاد يُرى بالعين المجردة . لم يبق الشيء الكثير .. جرت احتشادات طلابية بمناسبة زيارة القلمس وبمناسبة كاسب ديفيد ، تلاشت سريعاً ولم تترك صدًى يذكر ، وتفرغ من تبقى من الحركة الطلابية الوطنية لاتهم الشعب الذي خنلهم ، وتقدم التيار الإسلامي داخل الجامعة ، مدعوماً جزئياً من النظام ، بخطة واسعة بعد انهيار الحركة الطلابية مع انهيار أيديولوجية التمثيل الوطني التي قامت عليها ، وأصبح مبدأ "المواطن المجرد" غير فاعل في الحشد والتعبئة .

كانت الحميرة التي قامت على أكتافها الحركة الطلابية الإسلامية تتمثل في طلبة الأرياف والبنادر الذين هانم التحرر النسبي الذي شهقته الحياة الجامعية في ظل الحركة الطلابية الوطنية ، بدءاً من تقرر مجلات الحائط وحتى ملابس الطالبات . وبسقوط أيديولوجيا التمثيل الوطني أمكن هؤلاء التعبير عن احتجاجهم على كل ذلك بالاستناد إلى الأيديولوجيا الحاكمة ، وبتوجيه من حاملها الذين أفرج عنهم السادات ليواجهوا الأيديولوجيا الناصرية التمثيلية وما أسفرت عنه من حركات طلابية وطنية قشلية . وبالإضافة إلى ذلك رلح السادات شعارات مؤاذرة للحركة الصاعدة .. فنادى بأخلاق القرية وهاجم "الشيوعيين الملاحدة" .. ومصدافاً لذلك كانت الكليات العملية التي شهدت أكبر عد تحرري هي ذاتها التي شهدت أكبر مطوة للتيار الإسلامي .

ومن الصعب اعتبار الأيديولوجيا الإسلامية الطلابية ، كما قد يرى البعض في سياق تبرير محاولات التحالف حالياً ، مجرد تنويع في إطار حركة طلابية توصف بأنها مستمرة ووطنية بطبيعتها . فالإسلاميون ، من الطلبة وغيرهم ، لا يمثلون شعباً ولا وطناً ، ولا يدعون ذلك ، فهم ، في عرفهم ، يمثلون حقيقة

مطلقة ، ويكتسبون مشروعيتهم من المطلق مباشرة . هدفهم في الجامعة "إزالة آثار العنوان" (أ) ، أي التحرر الذي صاحب ازدهار الحركة الطلابية الوطنية ، وتعبيد الطلبة لربهم" بكافة الوسائل المتاحة ، انطلاقاً من مبدأ ولاءات وخطط للحركة تُستقى من هادئ المحافظة الاجتماعية الأكثر تشدداً من العرف ، ومن الإسلام كما يفهمه الجمهور العام . غير أن العامل الأساسي الذي أتاح لهذه الحركة فرصة تحقيق النجاح الكبير الذي شهدته هو انسداد الحق الرقعي الاجتماعي أمام الطلبة بشكل متزايد ، والإطلام المتزايد للمستقبل الذي ينتظر الخريج سنة بعد أخرى ، والذي جعل يحمل البرنامج الوطني الديمقراطي المرتبط بجهاز الدولة القائمة ووظائفها المضمونة المنتظرة غير ذي موضوع . ومن هنا المنطلق أمكن حشد عدد كبير من الطلبة خلف الشعارات الإسلامية ثم توجيههم ضد النظام الذي أطلقهم .

لقد أعلن الطلبة الإسلاميون منذ البداية أنهم يحتلون الحق المطلق ، وأنهم سيحكمون المجتمع بقدر ما تسمح قوتهم في مواجهة الدولة وضد شرعيتها الوطنية ، وتغلوا شعاراتهم في الجامعة أولاً ، ضد الطلبة أنفسهم ، وخصوصاً طلبة الحركة الوطنية ، وبذلك أصبح مبدأ السلطة البديلة مطروحاً بالفعل .

غير أن أقول الحركة الطلابية الوطنية ، وإن كان يرجع من حيث علاقات القوى المباشرة إلى تحالف السادات والإسلاميين ، فإنه يرجع من الناحية الأعمق كما أسلفنا إلى سقوط منطق التمثيل الوطني ذاته ، المرتبط بافتقار الحركة الطلابية التي قامت عليه إلى أية مؤسسة قوية تبرر ادعاءاتها العريضة وتمنعها الفاعلية . ولم تكن البلاد ، على أية حال ، لتدار من خلال مفاوضات دالمة بين الحكومة وفعلة اجتماعية هامشية كالأطلبة . ولم تكن الحركة الطلابية تمثل شيئاً .. وإنما كانت بأيديولوجيتها الهامشية ظاهرة اجتماعية ولدتها اختلالات مؤقتة في خريطة توازنات القوى السياسية/ الأيديولوجية القائمة على مبدأ التمثيل الوطني ، وزالت بزوال الموقع الذي احتله في هذه الخريطة ، أو إضعافه .

سابعاً : نتائج الحركة الطلابية الوطنية

من الصعب القول بأن الحركة الوطنية الطلابية قد التهمت إلى لا شيء فجرد أنها لقبت هزيمتها ، أو حتى لأنها قامت على مبدأ تمثيل وهمي . فالتاريخ لا يعرف الثبات ، وكل شيء "ينهزم" بمعنى ما بعد وقت طال أم قصر .. والأوهام عموماً وقائع بشرية فاعلة ، مثلها مثل الحقائق .. وكل فعل لابد وأن يترك أثراً ، ويؤثر فيما يليه من الأفعال .

لقد كانت الحركة الطلابية الوطنية مجالاً مفتوحاً للتدريب العام على الفعل السياسي / الأيديولوجي من جانب قطاع من الإقليميين ، مجالاً للتنظيم والتعبئة وإدارة الاجتماعات واتخاذ القرارات أو فرضها وإدارة المفاوضات وصياغة البيانات والشعارات والمبررات ، وممارسة تكتيكات الهجوم والدفاع والانسحاب وإعادة الحشد .. بل كانت المجال الوحيد المتاح لهذا النشاط الحيوي خارج مؤسسة الاتحاد الاشتراكي المهيمنة ، والتي لعبت الحركة الطلابية دوراً في دفعها .

ومن خلال الحركة الطلابية أيضاً امتداد النظام لياقته في التعامل مع مناخ يقوم على التعددية الحزبية المحكومة .. وفي ابتكار استراتيجيات جديدة لحلفه وإدارته .

وتكمن أهمية هذا المجال الحيوي في ضرورته لتدريب وإعداد الكوادر السياسية والأيديولوجية للدولة (بالمعنى الواسع الذي يشمل التيارات الحكومية والمعارضة) ، التي تتولى إنتاج الأيديولوجيا ورسم حدودها وعظوماتها ، وصياغة الضغوط الاجتماعية والتحكم فيها ، وبالتالي تشغيل المجال العام للتصراع الاجتماعي وتحديد أهدافه وبؤر الصراع والمواقع الاستراتيجية الأساسية والثانوية .. وهو مجال حيوي لا تستطيع آلة الدولة القومية الحديثة بدونه أن تعمل وتنفذ في نسج العلاقات الاجتماعية وتشكيلها .

أما المثل الأعلى للتمثيل الرومانتيكي وأحلام قيادة التاريخ فيكفيها أنها كانت

لازمة وكافية لإدارة الحركة الطلابية وإنتاج مؤسساتها الوقيية من نواد وأسر . أما "فشلها" فامر لا يؤسف عليه كثيرا ، ليس لوهمية أيديولوجيتها فحسب ، ولكن أيضا لما حملته من عداء متأصل للديمقراطية ، ولو حتى بمعنى حرية التعبير ، وهو ما تمثل في صراعات وتكتيكات أجنحة الحركة الطلابية . فكل منها كان ، على غرار النظام الناصري ، يحتكر الصواب ويؤمن أشد الإيمان بقدراته التمثيلية الكامنة . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن الحركة الطلابية الوطنية قد أسهمت من خلال نشاطها الاحتجاجي في التطورات التي أثرت الآلة الأيديولوجية للمجتمع بما يتجاوز بكثير منطق التمثيل الوطني المتهاوت ، بما يفتح آفاقا أفضل أمام الحركات الاجتماعية للطبقات الأكثر أهمية .

وبالنسبة لجيل الحركة الطلابية الوطنية ، فربما كانت أوهام التمثيل قد أعاقته عن التكيف مع الأوضاع الجديدة ، غير أننا مع ذلك سوف نجد عديدا من مثليه في الأحزاب السياسية ومراكز البحوث والنسوات والملقبات ، وفي الصحف الكبرى والصغرى وكراسي الأستاذية في الجامعات، يواصلون التدرب السياسي/ الأيديولوجي من خلال انقساماتهم وخلافاتهم والنقاش حولها وتفسير المواقع ... الخ . ويمكن للمرء أن يقول باطمئنان أن النخبة نادوا ما تخطسى الطريق إلى مواقعها . وخلاصة الأمر أننا إذا كنا نحفل بالحركة الطلابية الوطنية السبعينية ، فليس ثمة ما يدعو إلى تعكير صفو الاحتفال باستعادة أوهام الحركة وإعادة بثها على حساب النظر إلى إسهامها الفعلي .. أو استعادة منطق الصراعات التخريبية المرتبطة بهذه الأوهام .



سنة دروس في التكفير

هذه مجموعة من الدروس ألقيت في وقت ما من العام الماضي .. ليس كما ألقيت بالضبط ، ولكن كما ذُوت في كراسة المحاضرات التي اصطحبتها معي وأنا ألقاها من شخص ، افترض فيما أظن ، يحاول أن يقدم فكرة مبسطة عما يحدث في واقعنا الثقافي . أما كلمتي الوحيدة التي أحب أن أضيفها وأنا أقدم هذه الدروس .. فهي مقولة المسيح الشهيرة : "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر" .. فتناعت هي أن الأحجار الأيديولوجية المتطايرة الكثيرة تنطلق -- كلها أو معظمها -- من بيوت مبنية من ذات الزجاج المش ..

أما الدفع الاحتياطي - والخلع واجب على كل حال - فهو أن ناقل الكفر ليس بكافر .. !!

شريف يونس



الدرس الأول

أعزائي المستمعين الكرام .. لكم أن تعتبروني شيخكم أو زميلكم أو تلميذكم .. فأنا أولاً زميل لكم ، متقف من هذا البلد ، أو هكذا يتم تصنيفي عادة .. وأنا شيخكم طبعاً لأنني أحاضركم .. وأنا تلميذكم لأنني لم أتوقف عن التعلم منكم والتفكير (وليس التكفير) في كتاباتكم ، على اختلاف اتجاهاتكم . وفي كل الأحوال أنتم أعزائي .. وكل منكم هو عزيزي .. وهو في هذه المحاضرة تلميذي النجيب . وكل ما أطلبه منكم هو أن تقبلوا الآن وضع التلاميذ حتى

أنهى من محاضراتى .. وبعدها يكون لكل مقام مقال .. ومن يسرى هل
سجلونى وقتها أم لا !!

دروسى هذه التى أتيتم لسماعها قد لا تعجب البعض منكم ، أو كلكم ..
ولكن أظن أنها مفيدة .. فعلى حد علمى لا توجد بعد نظرية فى التكفير ، برغم
أن التكفير دائر على قدم وساق كما تعلمون جميعا . وليست نظرية التكفير
كالتكفير ، فهى تنمى إلى عالم مختلف .. تماما مثلما تختلف نظرية الحركة لنيوتن
عن الكوكب المنفلج فى مداره بالقصور الذاتى .. أو الحجر الساقط من برج
بيزا المائل .. ولكن من ناحية أخرى ليست نظرية التكفير كنظرية الحركة ..
فموضوعها هو الأفكار ، الفكر التكفير .. فهى تشابه مع موضوعها : فكرة
تناول فكرة .. ولتكم تتذكرون خطورة هذا المبدأ : تناول الأفكار بالأفكار ،
وما ينطوى عليه من مزالق .. أبسطها أن الفكرة لا بد أن تنتقد الفكرة التى
تناولها .. وتأثر بها فى ذات الوقت .. واعتقدنا أنها توهمنا أننا أمام عالم خالص
للأفكار .. وقد سبق ليحل أن عرف الفكرة المطلقة بأنها الفكر الذى يفكر فى
ذاته . فإياكم أن تنسوا من أنا .. لماذا أقول ما أقوله .. وما علاقة ذلك بكل ما
يحدث حولنا ولنا : لى ولكم .. أنتم المكفرون (بكسر وتشديد الفاء) على
اختلاف مذاهبكم وآرائكم ..

وكفى بذلك تقديم .. (١)



أستيق احتجاجكم على وصفكم بالمكفرين .. لا أحد منا يقبل طبعاً بهذا
الوصف .. فكل منا صاحب قضية .. والتكفير بالنسبة له ليس سوى أحد وسائله
لنصرة قضيته ، وإحقاق الحق ، وكشف تلاعب الآخرين بالكلمات ، أو تفاهيم

(١) هذا نوه المحاضر إلى أن المحاضرات ستكون بالنصحي .. مع إبداء شديد الاعتذار لأنصار
العامية .. على أساس أن المحاضرات ستكون .. وأنه لا توجد سوى لغة واحدة تدون بها ..
هى النصحي .. برغم أن العامية - على حد قوله - أبسط وأوضح .

.. ولكن أرجوكم لا تخرجوا من الوصف .. فهو نقطة الانطلاق الأساسية لهذه المحاضرات .

يا عزيزي كلنا مكفرون .. وبالتالي - وهذا طبيعي - كلنا مكفرون (بفتح وتشديد الفاء) .. وبالأصح كلنا يكفر بعضها بعضا ، وليس في ذلك ما يُخجل ، فالتكفير ليس خطأ أو خطيئة كما نقول أحيانا لبعضنا البعض ، لأن التكفير - كما سأشرح لاحقا - تنوير . والتنوير بطريقة التكفير هو جوهر الثقافة .. وثقافة هذا البلد الذي نعيش فيه بالذات . وإذا كان يبدو للعالم الآن أننا قد انفردنا أو تفوقنا في هذا النوع من التنوير .. فلا يجب أن ننسى أن الإصلاح الديني الأوروبي قام على التكفير تحديدًا ، وأن الثورات الفكرية والأدبية والفنية هناك ما زالت تأخذ نفس الطابع ، رغم أنها لا تطالب طبعًا بقطع الرقاب ، وأن العلم الحديث بالذات هو المنبع الذي يلدن فكرة الحقيقة الواحدة عن الشيء الواحد .. خصوصًا علم القرن التاسع عشر الذي لا نعرف على صعيد الأفكار العامة سواه . أليس العلم في ملحمة الأوربية هو غزو الأباطيل وقهرها .. تكفيرها وتطهير المعرفة منها ؟

ولكن لا تظن يا عزيزي أنني أنوي أن ألقى بهذا الكلام كرة التكفير في معسكر الغرب .. حسب القاعدة المتأصلة التي تقول عند نفر منا أن كل ما هو خير فمن عندنا وكل ما هو شر لنا فمن الغرب اللعين ، ناهيك عن أن التكفير كما قلت لك منذ البداية .. تنوير

أما بالنسبة للأصالة فيقول لنا الراسخون في القضي أن "الكفر" لغة هو الحجب أو التغطية .. فإن تكفّر يعني أن تكون على وجه التقريب مزورًا أو نصابًا .. لأنك تحاول أن تغطي وتحجب .. وهذا يترتب عليه بالبدنية أنك تعرف وجود ما تحجبه .. وأنت تحاول فقط أن تغطيه لتوهمنا بعدم وجوده . فليس الكافر كافر المصدق .. بل هو متآمر مخادع ، لأنه يعرف الحقيقة . ومن هنا ليس الفارق بين الكافر والمنافق (في المصطلح الإسلامي) سوى فارق في الدرجة .. فالمنافق ليس

إلا كافرين مرفوعا لأس (٢) : فهو أولا يحجب الحقيقة التي يعلمها .. ثم يعلن إعانة بها على خلاف واقع مشاعره . وقد يبدو في ذلك تناقض .. لأن الأمر يبدو كما لو أنك تتهم المنافق بأنه لا يصدق .. فسي حين أنه كافر (أي مصدق ومنكر لما يصدق ، وفقا لمصطلح الكفر ذاته) . ولكن المشكلة ليست صعبة إلى هذا الحد .. فالمنافق هو في الواقع شخص : يعرف الحقيقة أولا .. ويرفضها في داخله ثانيا .. ويعلم كاذبا اعترافه بها ثالثا ..

ولكن ما جدوى هذه الدورة الطويلة طالما أنه ينتهي في النهاية إلى إعلان الحقيقة التي يرفضها ؟ الجدوى هي فيما وراء البناء .. في "لكن" التي تأتي بعد الاعتراف بالحقيقة .. وما تنطوي عليه "لكن" هذه من أقوال وأفعال تعمل على ضرب الحقيقة من الداخل .. وقف مفعولها .. نحيدها . وبذلك نطلب على التناقض الظاهري في تصور المنافق ، وننتهي إلى أن كلاهما مزور ونصاب ..

المسألة الأساسية الثانية المترتبة على تصور "الكفر" .. يا عزيزي .. أنك أنت المومن --- سيد الحقيقة .. لا أحد ينازحك في ذلك .. فالكافر والمنافق نفسيهما يُقرّان بأنك على حق : الكافر يحجبها وهو يعرفها ، والمنافق يتلاعب بها . الكافر والمنافق إذن يُقرّان بسموك .. ويضعيان بالحقيقة عن علم من أجل مصالح أو أهواء .. أو .. أو .. لا فرق . المهم أن الحقيقة الوحيدة هي حقيقتك .. عقيدتك .. لا يأتيها الباطل حتى من أعدائها أنفسهم . هل ثمة ضمانات أعلى من هذه ؟ هل ثمة دافع أقوى من ذلك لتنازل ضدهم ؟ هم -- تذكر ذلك جيدا -- ليسوا مختلفين .. ليسوا مؤمنين بشيء آخر .. ولا حتى ضالين ، بل هم مضللين عن عمد وسبق إصرار .. أصرار .

نأتي الآن للتكفير . ليس ثمة مشكلة مع الكافر الصريح : عليك أن تنصير عليه وتمنعه من ممارسة التزوير .. تمنعه من إعلان كفره حتى لا يضل الآخرين (وسأقول لك بعد ذلك من هم هؤلاء الآخرين) . المشكلة هي مشكلة المنافقين الذين يخلطون الأوراق ، مثل نصر حامد أبو زيد الذي يدعي الإسلام -- إذا كنت

أنت حاكما - أو جماعة كونهاجن التي تدعى الوطنية - إذا كنت أنت من أنصار الوطنية المصرية أو العربية ، فهذا يأتي واجبك في التكفير .

والتكفير هو أن تكشف الجوهر الكافر خلف المظهر المؤمن .. أن تزعج حجاب الغموض الذي يلف به المنافقون حقيقتك (الحاكمة أو الوطنية أو غيرها) التي هي حقيقتهم أيضا برغم إنكارهم الباطني . رسالتك هي إذن تنوير الأذهان بحقيقة المنافقين ، وطريقك هو العقل الفاحص المدقق ، والكلمة هي أدائك التي تكشف بها وجه الحقيقة وتنور العقول . فالتكفير هو التنوير ، أو هو أعلى مراتب التنوير ..

لماذا ؟ لأنك لن تستطيع أن تخوض معركتك ضد الكفر وصفوفك مغمومة من الداخل بكافرين متكرين .. يعكرون وجه الحقيقة ، ويهدمون القواصل بين الحق والباطل ، ويخلقون الشبهات .. فكيف بربك تنصر حقيقة وإن عليها الظلام واحتللت بالباطل ؟ فالحقيقة إذن لا بد وأن يظهر وجهها جليا أولا حتى تميز المعسكرات ، وتبدأ المعركة الفاصلة بين الحق والباطل حتى النصر .

وهنا نأتي إلى الملح الثالث المرتب على مصطلح الكفر كما شرحته لكم .. فأنت يا عزيزي لا بد وأن تتأكد أن الحق سينصر ، ليس فقط لأنه حق ، بل لأنه الحق الوحيد : الحق بألف لام التعريف . لماذا ؟ لأن أعدائك أنفسهم يؤمنون به كما قلنا .. هم يظنون وجه الحق الذي يعرفونه جيدا ، بفرض إغفاله .. ولكنهم بالقابل منشقون من الداخل ، بينما أنت متسق مع نفسك ومتكامل . ثقل أنهم لن يتصبروا عليك إلا إذا تقاعست عن واجبك في الدعوة والمواجهة والتكفير .. وتركت المنافقين يعمون بالأمان وهم يدعون الإيمان . هنا فقط مستهزم ، ولن تهزم وحدك .. بل مستهزم معك الحقيقة : مستهزم معك دعوة الله الحاكمة ، أو الشعب ، أو القهورين ، أو البروليتاريا .. الخ .. الخ ..

عزيزي : أنت إذن رسول الحق .. أنت المنوط بك أن تنقل البشرية ، أو الوطن ، أو المبدأ ، أو كل ذلك معا .. أنت ظل الحقيقة على الأرض .. فلا تراجع .. لا تلجأ للحلول الوسط .. لا تنهون .. لا تتوقف عن التكفير .. حتى النصر .

المدرس الثانى

ما دعنا قد اتفقنا يا عزيزى على أنك متعاضل .. فمن واجبى الآن أن أعرفك على أعدائك.

من هو عدوك ؟ الجميع طبعاً . آمل ألا يجعلك ذلك تراجع .. وعموماً فأنا واثق أنك - بالعكس - تعتر بأنك ، أنت وجماعتك ، أنتم فقط اللذين تعتمد عليكم الحقيقة كي تنصر . ولا تظن أنني أبالغ .. تذكر أن الحق واحد لا يتعدد .. وأنه معك ، وأن كل الآخرين كما قلت لك يعرفونه برغم أنهم يحاربونه .. ولذلك فليست كل أفكارهم سوى صور متعددة للكفر .. لإنكار الحق .. وبشكل أوضح .. كلها صور معكوسة مقلوبة للحق الذى تحمله أنت ..

لا تخدع نفسك وتعقد أنهم كثيرون .. متعددون .. متنازعون فيما بينهم : فما نراهم الذى تراه أحياناً إلا من طمع نفوسهم المريضة .. من مصالحهم ومكرهم وشرهم الذى دفعهم لإنكار الحق الذى يعرفونه . ولكن مهما بلغت نزاعاتهم فإنك أنت وحده الذى تشكل الخطر الأكبر على كل منهم .. ولذا فإنهم يتجهلون جميعاً ضدك كلما ظهرت تباشير الحق . فإذا كنت حاكماً لا يفرنك انقسامهم إلى رأسماليين واشتراكيين .. ديمقراطيين ومستبدلين .. إلى آخر تقسيمات الكفر . وإذا كنت وطنياً لا يفرنك انقسامهم إلى مؤمنين وكافرين بالدين .. أو حاكمين ومضطربين .. وهكلاً بالنسبة لكل مبدأ .. فهم جميعاً معامرون ضد الإسلام .. أو الوطن .. أو الشعب .. أو القهوريين . هم عملاء لأمريكا .. أو إسرائيل .. أو الرأسمالية .. أو الشيوعية .. حسب مبدأك .

قد يقابلك يا عزيزى أفراد منهم تبصر عليهم الطيبة والسداجة والنية الحسنة .. فلا تتخذ بمسول الكلام . ولكن حتى إذا اقتضت بأن أحدهم قد التبس عليه الأمر وحل عن حقيقتك - رغم أن ذلك شبه مستبعد كما تعلم - فذكر أنه "عميل موضوعي" للكفر .

والعمليل الموضوعي - يا أعزائي - هو ذلك الذي يخدم الكفر بغير وعي .. عن حسن نية .. يخدمه بالسلوك والأقوال ، لأنه يساهم في حصار حقيقتك وينزع عنها الأنصار ، ويفتت الصفوف ، ويخلط الرايات ، ويرر الصاعل مع الكفر ، ويروج لاحتزائه ، أو التسامح معه ، ويترك الظلام ينتشر ، بل وربما يشير به معتبرا إياه خيرا ونورا . فلا تنهون مع هؤلاء .. ولا تدع تصوراتك الشخصية عنهم تبيل موقفك وتعقل كفاحك .. فهم الأخطر على المبدأ بسبب مظهرهم المبريء ذاته . وهنا يجب أن تذكر جيدا العمالة الموضوعية ، فهي طوق النجاة لك ، خصوصا في هذا العصر الذي كثرت فيه الأفكار واختلطت ، وشاع فيه التشوش ، وكثرت العقائد . بل أنت مستبعد أن أعداءك يهتمونك أنت نفسك بالعمالة ، وفقا لمبدئهم .. عليك في مواجهتهم أن تواصل التكفير .. بلا هوادة .

ولا تظن أن التكفير مسألة صعبة . فطلما تذكرت مبدأك ولم تنسه ولم تدخل في التشوش حول التفاصيل .. ستجد بسهولة الفارق الذي تقسم به العالم إلى من هو معك في الحقيقة ومن هو ضدك في الكفر . ولا تتردد في استخدام تهمة العمالة ، لأن هذا الاتهام يوضح المسألة ويجعلها يسيرة الفهم بالنسبة للجميع : يكشف عن المصالح الكامنة وراء الكفر بأبسط طريقة ، وهو فوق ذلك اتهام فعال .. لا رد عليه : فكيف يستطيع المرء أن يثبت أنه ليس عميلا ؟؟ ربما كان يتلقى أموالا من خلف ظهور الناس .. ربما كانت له مصالح مشتركة لم تنكشف بكاملها .. وربما .. وربما . فالمسألة الجوهرية في كل الأحوال أنهم يكسبون شيئا بالتأكيد من إنكار الحق .. وإلا فلماذا يربك يتكرونها ؟ فالإتهام بالعمالة إذن يا عزيزي ليس بعيدا عن الحقيقة على كل حال ، والأهم من ذلك أنه اتهام سهل .. والتخلص منه أصعب ، وهي نقطة لصالحك : لصالح المبدأ ، لصالح الحق ، وضد الكفر والباطل والشر . وفي أقل تقدير سوف يتيح لك أن تتفصل من الدفاع إلى الهجوم ، وأن تدفع أعداءك المخادعين إلى الدفاع والاهتمام بتأكيد مبدئك أنت وتبرئة أنفسهم ، بدلا من نشر الباطل .

ولا تدع طمسك يورقك كثيرا ، ليس لأنه ليس عندنا ضمير .. فنحن

الضمير الخفى للمبدأ وللعالَم كله .. ولكن لأن الكفار والمنافقين هم بالفعل عملاء .. لأن ملة الكفر واحدة كما تعلم . فحتى إذا أعوزتنا الأدلة الدامغة على العمالة المباشرة ، فإن العمالة الموضوعية للأعداء .. على الأقل .. شبه مؤكدة مسلماً ، واحتمال العمالة المباشرة التي لم نكتشفها احتمال كبير أيضاً . أنهك أخيراً إلى أنك قد تواجه في كفاحك من يمتلك سمعة منيعة إلى حد ما .. بحيث يصعب اتهامه بالعمالة المباشرة .. وعليك في هذه الحالة أن تلجأ لحجة العمالة الموضوعية الأكثر أماناً . وطريقتها بسيطة جداً .. فهي ليست أكثر من تكرار مبدئك ذاته .. مضافاً إليه فكرة المؤامرة العالمية التي سبق أن أوضحها لك ..

وسأذكرك بمحادثة بسيطة توضح ما أقول .. هل تتذكر هذه الأقوال المتكررة حول علاقة مجموعات من الشعراء والكتاب الشبان وبعض النشريات غير الدورية بالصهيونية ؟ .. هذه الحركة الصغيرة التي حدثت على هامش الثقافة متوضحة لك بأبسط الأشكال كيف يستحيل على المرء أن يدحض تهمة العمالة .. سواء كانت المسألة إقامة علاقة بصحفي يهودي بريطاني .. تزوّل طبعا بسهولة بالعمالة لإسرائيل .. أو كانت ببساطة نوع من الكتابة الأدبية غير مألوفة ويتعارض مع مسلمائنا . فهنا جرى اتهامهم بتقويض اللغة والشعر والتقاليد .. لمصلحة الأعداء طبعا . فما حدث هو باختصار أنهم أكدوا قناعاتهم بما يعتبر في نظرهم عملاً أدبياً وما لا يعتبر كذلك .. ومن خلال هذا التأكيد المضمّر وحده أصبح الاتهام بالعمالة الموضوعية واضحاً بذاته .. فانظر وتعلم .

باختصار .. فإن درسنا اليوم قد انصب على التكفير الشامل .. الدائم .. المتنوع الأشكال .. للجميع .. وهذا هو أساس العمل الذي نقوم به .. نحن ومسل الحديقة والخير ...

الدرس الثالث

تلاميذى الأعزاء : اليوم أعرج بكم على مسألة في غاية الخطورة : تكفير الذات . أريد منكم هنا أن تسرعوا الكلمات جيداً .. وأن تكون لديكم

الشجاعة - ولا أشك في أنكم تتمصون بها - في تفهّم هذه النقطة الجوهرية التي هي مناط الأمل في تفوقكم . ذلك أن تكفير الذات هو المرتكز الرئيسي الذي لا يصلح التوير / التكفير إلا به ..

وكما سيتضح لكم .. أنا لا أنوي هنا أن أعلمكم شيئا جديدا .. فسوف تكتشفون بسهولة أن كل ما سأقوله قد عبرتموه بأنفسكم ، ولكن مررت به غالباً مرور الكرام ، لرغبتكم في أن تؤكّدوا لأنفسكم إخلاصكم .. ربما . وقد آن الأوان لأن نعبر الأهمية البالغة التي يستحقها . فإذا كان المنافقون أخطر من الكفار .. لأنهم يشاركونكم - ادعاءً - في المبدأ .. فأنتم أنفسكم أخطر من المنافقين !! فأنتم رسل الحق .. وإذا التفت عليكم الأمور ضاع الحق معكم ..

كيف تلتصق عليكم الأمور ؟؟ من خلال النقاش والتفكير فيه .. فالمنافقين ماهرون ، كثيرون الخبيث ، أساليبهم كثيرة ومتشعبة . وقد نجد نفسك وأنت تتناقش معهم ، أو تدحض أفكارهم ، تنجرف في ميل الخبيث ، ويصيبك التشوش . ف عليك دائماً أن تعصم بعصية الحق من انصارك .. أصحاب المذهب الخالص ، ولا تدع المنافقين يمدحونك ويدخلونك في جو النسيية اللعين ، حيث يكون كل شيء صحيحاً من ناحية معينة ، وحيث تنوّل الاعتبارات والملايسات والظروف والوقائع .. إلى آخر ما يرددونه نحو القاصص الواضح بين الحق والباطل، وتكون قد فقدت إيمانك وصرت منافقاً أو أهمل ميلاً ..

عليك في مواجهة هذا الخطر أن تطمئن أولاً إلى أنه خطر معاد .. يعرض له كل صاحب عقيدة .. حتى لا تشك في نفسك وتنزل عن جماعتك خزيًا إذا كنت من أصحاب النفوس الحساسة .. لفقد الطريق ثم تكفر . وعليك ثانياً ألا تنازل مهما بلغت قوة هواجسك : فأى تنازل من جانبك للمنافقين سوف يبيع القضية التي يسعون لتبويضها .. ولتجعل نصب عينيك دائماً أنك إذا انزلت خطوة واحدة لن تجد لديك قوة كافية للتوقف عن التدحرج .. فقط سيستغرق المخدرك بعض الوقت لتصل في النهاية إلى سفح الكفر الصريح أو الباطن .

وعليك إذن أن تبعد عن المزالق .. وهذا أمر بسيط : فما عليك إلا أن
تحرص على تجنب طرح ما لا يتفق مع صريح البدء بشكل مباشر .. أو ما يختلف
عنه قيد أمثلة . تجنب .. إذا كنت حاكما .. مناقشة أفكار أمثال نصر حامد أبو
زيد .. لا تزن أفكاره بالحجة والمنطق إلا في حالة الضرورة القصوى وبغاية الحذر ،
مع الحرص دائما على تذكر موقعه ، بوصفه من وجهة نظرك عميلا صريحا أو
موضوعيا . أما إذا كنت وطنيا فتجنب النقاش مع أنصار العروة ومن لف لفهم .
وأيا كان مبدؤك فإن الإدانة الدائمة وغير المشروطة لكل هؤلاء تظل دائما دليل
عملك . والأهم من ذلك أنها دليل سلامتك أنت شخصا ، لتجنب الانزلاق
على منحدر التسمية اللعين .. كما قلت لك . والأفضل أن تدع مسألة مناقشة
العدو والرد عليه إلى شيوخك من المكفرين المحرمين .. فهم الأقدر على حماية
أنفسهم من الشكوك وهم يطالعون الكفر وحججه . وأنا أعرف طبعاً أنك
تصرف على هذا النحو بالسليقة .. ولكن مزيد من الإيضاح لا يضر .

ولا تظن يا عزيزي أن هذا الكلام الكثير عن تكفير الذات نابع من الشك
فيك .. فأنا يا عزيزي لا أشك فيك قيد أمثلة .. فنحن شركاء كفاح . أنا لا
أرهبك .. ولكي أقدم لك نصيحة الأخ لأخيه ، أو الزميل لزميله . لك على
واجب النصيحة : فهذا جزء من مهمات الدعوة . الأهم من ذلك أنسى أنصحك
وأنا أضع أمامي قبل كل شيء واجبا المشترك نحو المخلوعين : نحو العامة ..

لنكن صرحاء .. لنكن لك هواجسك وشكوكك .. فهذا أمر لا مفر منه
تقريبا إذا كنت تتمتع بشيء من الذكاء . ولكن إذا لم تستطع أن تقتلها بداخلك
فتناقشها معي .. فنحن رفاق الطريق المسؤولون .. وعلينا أن نتساند . بالعكس ..
أنا أحاول أن أقلل خوفك من هذه الهواجس التي تتأبك ، وأقول لك مصادرها ،
وأبنيك بأنها من طبيعة الأمور ، وأقول لك على الحبل السليم: تكفير الذات .
فقط حذار أن تعلن عن هذه الهواجس .. فإخفاؤها هو مسئوليتنا الأولى : ذلك أن
قوام الدعوة بكل مشتملاتها - بما فيها التكفير - هو أن تبذر كصاحب مبدأ لا

يعطرق إليه الشك من قريب أو بعيد .. وكفانا ما يفعل الكفار والمنافقون لتشويش عقيدتنا ..

المؤمنون طبعاً يا عزيزي كأمنان المشط .. ولكن ليس من يعلم كمن لا يعلم .. وليس من تنطلي عليه الشبهات كمن لا تنطلي عليه . ومستوليتنا هي أن نحمي عقول العامة من التزيغ ، ونُدفعهم إلى الإيمان لنحمي المبدأ ، ونقرر لهم وجه الخطأ والصواب في كل أمر . وإلا ماذا سيحدث إذا فكر كل فرد على هواه ؟؟ نحن القدوة .. ولذا فإن عليك أن تنفى جميع الهواجس حين تحدث : كن واقفاً وواضحاً ، مارس تكفيراً متواصلًا متنامسًا ، اغرس عادة التكفير ، وضع الفواصل واضحة بين الكفر والإيمان .. إن لم يكن بالعقل فبغيره : بالاستكثار والانتهاج . ولقي يا عزيزي أن هذا السلوك سيفيدك أنت نفسك في نفى الهواجس التي تورقك .. فلوراك الذي مستمره سيضع على كاهلك التزامات واضحة ومتتالية وسيفيدك بمواقف الحق لتنتهي في النهاية إلى الاقتناع بما تقول .. أو كما ينصح المشايخ بحكمة .. صلّ لكي تؤمن ..

لا تظن يا عزيزي أنك أنت وحدك المطالب بتكفير نفسك .. فهذا قدرنا جميعاً .. الفرق بيني وبينك أنني طبعاً لا أقول لك هذا عن نفسي : أحل مشكلات تكفيري وحدي ، فأنا أقدر منك على تكفير نفسي بنفسي ، ولذا فأنا الأكثر تشدداً ، ولذا أنا معلمك . فالمؤمن الذي لا يكفر نفسه وبها كمها لن يصلح يوماً من الأيام لتكفير الآخرين ..

ويعتبارك أحد الحوارين النجباء أقول لك أنني في الحقيقة لست بمثل هذا التشدد الذي أظهره : فبحكم مسئوليتي العقيدية نحوكم أجد نفسي مضطراً للإطلاع على الكفر وأفكار الكفار .. لأعرف مناوراتهم وما ينبغي عليّ أن أقوله في مواجهتها .. سواء لك أو للعامة . وليس هذا بالأمر الهين : لأنه يعني أن أعرف نقاط القوة في منطق الأعداء ، وأعاني من ذلك : ذلك أن الفهم خطير : يؤدي إلى التشوش . فتخيل ماذا سيحدث إذا لم أكن قادراً على تكفير نفسي ؟؟

كيف مسأفتكم بكفر أعدائنا إذا لم أكن قد قمت أولاً بتكفير الذات وتنقية أفكارى من الفواجس وتوصلت إلى وضع الحدود القاطعة بين الحق والباطل وتحديد إمكانيات الاتهام ومواطن الضعف ؟؟ أنتم تعيشون فى نعم لا تشعرون به بفضلى .. وبفضل زملائي من شيوخ التكفير .

سوف تحلون موقعى فى يوم من الأيام .. لذا أقول لكم اننى أحيانا أجسد انه من الضرورى أن أتحالف مع شعبة من شعب الكفر .. وأصل معها إلى موقف وسط : أفاوض معهم وأتحدث بلغة وسط ، أتخلى عن تكفيرهم فى لقاء كهذا لأتفق معهم على تكفير مشترك ضد عدو مشترك .. أو لأتجنب مخاطر معينة من جانب السلطة أو القانون .. أو حتى ما يسمى الراى العام الذى رأيت فى لحظة ما أن أتوجه له بوسيلة دعائية مقبولة . وأنت تعرف بما صديقى كيف تعرض أحيانا للنكسات وتضطر إلى تغيير لهجتنا وأسلوبنا بعض الشيء . وأحيانا أظطر إلى المبادرة بذلك : فأكتب من تلقاء نفسى أو أخطب فى ندوة أو مؤعر بلغة وأفكار تجمع بيننا وبين بعض الكافرين لنفس الهدف .. وبعد ذلك على أن أقتكم بما فعلت وأتجنب تكفيركم لى بالأدوات التى علمتها لكم والتى أعرف مفعولها جيدا ، وعلى فى نفس الوقت أن أحافظ على ألا تضلوا سواء السبيل ، فلا تختلط عليكم الأمور ، ولا تصوروا أن المبدأ قد تغير أو تحور ، حتى لا تضع الحقيقة ولا أفقد وتفقدون معى سلاح التكفير .

كل ذلك بما تلميذى التعجب يضغط على ، يُخرجنى من حصن المبدأ ، يعرضنى للتشوش . ولكن --- وهذا بينى وبينكم --- يقف عند حدود معينة بسيبكم أنتم : الخلاء والأتباع . قلعت على استعداد لأن أخسر مكائتى بينكم ، وقوتى التى استمدها من إيمانكم بكلماتى مجرد بطع خواطر مرت بذهنى . لقد بنيت مكائتى بينكم وأمام خصومكم بدفاع لا يتزعزع عن المبدأ .. وأصبح التمسك به حتى النهاية مسألة شرف وكرامة ووجود ..

ولكنك سوف تظلمنى وتظلم نفسك كثيرا إذا فهمت من ذلك ألى مجرد

صاحب مصلحة . وليس من مصلحتك على كل حال أن تقول ذلك حتى لو اقتنعت به : فبحن في مركب واحد ، ومعنى من سمحك . وعليك فوق ذلك أن تقدر صراحتي معك ، خصوصا وأنتى أعرف أنك لا تتصرف من منطلقات تختلف كثيرا ، لأن كل منا بوصفه حامل المبدأ ونصير القضية ينتهى به الأمر إلى أن يتوحد بالمبدأ .. فممنه يكتسب مكانته ودوره . وأنا فى ذلك كله لست أسوأ من غيرى .. فانا كما تعرف ظل الحقيقة على الأرض : رسالتى هداية الخراف الضالة ، وقيادتكم .. أنتم الزملاء الصغار ، وعلى أن أظل كما كنت دائما مناضا أمليكم فى مواجهة الكفر .. والتحدث بصدقكم .. فكيف أخون الأمانة ؟؟

ولكن -- كى أكون صريحا معكم للنهاية -- فإننى لا أعرض لضغوطكم بغير قيد أو شرط .. فعينى مصوبة دائما نحو الجمهور .. ما الذى ينتظره منى ؟؟ إلى أى مدى يؤيدنى . والأهم من ذلك: إلى أى حد يتبع لى فعليا أن أتحدث باسمه ؟؟ ولذلك فانا على استعداد كامل لأن أتحداكم إذا لست جمهورا يؤيد عقيدتى وما أحدثه فيها من تغيرات .. أو إذا يستشأنا من الطريق الذى نسير فيه وانفض الناس من حولنا . وعلى كل حال فانا واثق من أننى إذا لم أعمل ذلك سوف تنفضون أنتم أنفسكم عنى . هنا أكيد .. على الأقل بالنسبة لأذكاكم ، فبحن جميعا يا عزيزى طلاب سلطة .. وهنا عهد لبرسنا العالى : درس فى مسيل الله .. أو من أجل الوطن .. أو من أجل الحرية والتقدم .. المهم أن يكون "من أجل" أو "فى مسيل" .. والسلام ..

الدروس الرابع

لست أشك يا تلاميذى الأعزاء أنكم ما أتيتم إلى اليوم للمرة الرابعة إلا لتعرفوا من أكون بالضبط . فبالجس المباشر ، ليس ثمة مناضل إسلامى أو وطنى أو ديمقراطى أو يسارى سيقول لكم ما أقول .. فهذا الكلام عن منطق التكفير يخرج عن أى نظام معروف للتكفير .. بل هو يهدده : لأنه يعممه ويفسده خصوصيته ، وبالتالي قديميته . ولقوام التكفير كما نعلم جميعا هو الإصرار على مبدأ واحد لا

شريك له .. وليس - كما فعلت - تناول كل المبادئ على قدم المساواة .. وقد
آن الأوان لأقول لكم من أنا حقيقة .. حتى تستكملوا معنى هذه الدروس - إذا
أردتم - على نور ..

أنا يا أعزائي مجرد مثقف مصري : واحد من هذه الفئة التي يصنفها علماء
الاجتماع تحت فئة أكبر هي الإلتيجنسيا . أنا واحد من هؤلاء الذين منحوا
أنفسهم حق وضع المبادئ والدفاع عنها . ولا يهم كثيرا ما إذا كنت أصلا وطنيا
أو حاكما أو تقيما .. أو حتى ديمقراطيا .. إلى آخر هذه التصنيفات . المهم أنني
هنا الآن لأرشدك إلى شروط عضوية هذه الفئة التي أعرفها جيدا .. ومشاكل هذه
العضوية .. وماذا تفعل بصندوها..

وبصراحة أكثر فأنا يا عزيزي كما ترى قد بلغت من العمر أركله .. وأتاح لي
عمري الطويل أن أطوف على جميع هذه المبادئ المتصارعة .. فهالتي - وبأ للهول
- أنني وجدت الشيء نفسه دائما : وجدت هذه المبادئ التي وصفتها لكم تعمل
في كل مكان بنفس الطريقة .. دون شعور بهذا التقارب الهول أو الهزلي بين
الأعداء : بين الحاكمي والتويزي كما بين التقدمي واليساري . ورأيت الممارك
الطاحنة داخل أبداء كل فريق ، وليس فقط بين الفرق المختلفة . فوجدت نفس
الانتهاكات بالعمالة والتعاون مع الأعداء وبخيانة المبدأ والخروج عن صحيح العقيدة
أو الوطنية أو النظرية . هذه الخبرة يا أعزائي هي التي دفعتني للتساؤل : من نحن
وماذا نريد ؟ وما هي قواعد اللعبة ؟ وباختصار فإنني لم أكن مخلصا بما فيه الكفاية
لأى مبدأ .. وليست مسيرة حياتي هي النموذج الأمثل لرجل التكفير/ التوير
الذي شرحه لكم .

ولكن لا تظن يا عزيزي بسبب ذلك أنني كافر ، وأنا أشك كثيرا في أن
تكون البسيطة قد حملت على ظهرها في أى يوم من الأيام مثقفا واحدا كافرا على
مدى التاريخ ، وعلى الأقل أنا من نفسي لم أشهد هذا المثقف الكافر أبدا . كلنا
- كما نملك لاحظت - مؤمنون .. فحتى العلميين - وقد يخطر ببالك لتخلص

من مشكلتي أن تهمني بالعدمية (ها أنا ذا أعطيك عن طيب خاطر أسلحة تستخدمها ضدى) - أقول لك أنه حتى العدمين يؤمنون ببلدتهم .. فالمثقف العلمى لا يكفى بأن يكتب كائى مواطن .. فلا بد له بالفرصة الثقافية أن يحول موقفه إلى نظرية يدافع عنها ، ويتصرف فى العلن ويكفر الآخرين : غير العدمين، على أساسها ...

ومثل أى مبدأ .. لا يهم هنا يا عزيزى أن تكون فى الظاهر كما أنت فى الباطن . فقد تكون عدما فى المؤتمر والمقهى والصحيفة والنقود .. ورجلا محافظا حريصا على أدق تفاصيل النظام فى بيتك . لا يهم : فبينى وبينك .. لم يوجد بعد مبدأ واحد فى العالم يستطيع أن يحقق للفرد التكامل النفسى والاتساق المطلق الذى ندعيه جميعا أيا كان مبدأنا .. ولكنه قنرنا ومهنتنا أن نكون صناع المبادئ ودعاتها .. تلك هى وظيفتنا .. وهى ليست بالأمر الهين كما ترى : فانت مضطر لأن تظهر فى العلن كما لو كنت المبدأ ذاته مجسدا .. وإلا برمك كيف تكون داعية .. ناهيك عن أن تكون مكفرا؟؟ كيف تكون - وهذا مصطلح مقدس آخر لا أشك فى أنكم تعرفونه جيدا - " قلوة " .

الدرس الخامس

اصبحوا لى يا أعزائى فى هذا الدرس ببعض الاستطراء .. فانا أدخل الآن فى الجزء الذى يعنى شخصا فى هذه الدروس ..

نحن كما قلنا .. " قلوة " . ما معنى هذا ؟ و " قلوة " لمن ؟ سبق لى يا أعزائى أن ألتصكم طيلة الدروس الماضية بأن العالم ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: الحق والباطل ، الكفر والإيمان ، ثم عدت وقلت لكم أن المسألة ليست بهذه البساطة : فالكل يؤمنون بشيء أو بآخر ، وأنهم لهذا السبب بالذات يكفرون بعضهم بعضا . واليوم أعود وأقول لكم أن الأمر ليس بهذه البساطة أيضا .. وأنا فى الواقع أعتمد كثيرا على سعة صدركم وأنا أتجول بكم بين هذه المتناقضات ..

ذلك أن المؤمنين حقيقة ليسوا في الواقع سوى المتقين حملة الحقيقة : أنا وأنتم ،
وخارجنا يقع هذا الجمع المتلاطم من الكفار الذين أخذنا على عاتقنا أن نهديهم ..
هم هؤلاء الذين نسميهم الجمهور أو الرعية أو "الناس العادية" .. أو المقهورين :
حسب انتماءاتنا .

هؤلاء نحن لهم قدوة .. شاعوا أم أبوا : علينا مسئولية إرشادهم إلى الحق ، أو
جعلهم يطيعونه ويعترفون بسموه عليهم في العلن على أقل تقدير . فهؤلاء -
أكثر من أعدائنا - هم الكفار الأصلاء ، لأنهم ببساطة ليسوا على استعداد لأن
يتبعوا أي مبدأ بالتساق إلى النهاية ، حتى ولو كان مبدأ الكفر ذاته . ليسوا من
صناع الأفكار ولا من مروجيها .. وعلينا دائما أن نكون لهم "قدوة" .

هذا كله طبعا بيني وبينكم .. فنحن لا نستطيع أن نفرض صراحة أن العامة
كُفار ، وإلا فكيف يستقيم القول بالكفر أصلا ؟ تذكر أننا نفرض أن الكفر ليس
أكثر من حجب متعمد للحقيقة - كما شرحت لكم - لا يقوم به سوى أصحاب
مصالح مفرجة ، أي هؤلاء الذين يدعون أنهم يؤمنون بشيء آخر غير حقيقتنا
الوحيدة .. التي يعرفونها جميعا ويخافونها . أما العامة فيجب أن نفترض أنهم -
على العكس - على ديننا بالفطرة : هم على الفطرة ، وفطرتهم سليمة طبعا ، أي
متفقة مع ما ندعوهم إليه .. أيا كان . فهم على فطرة الإسلام ، مثلا .. أو على
فطرة الثورة ليؤدوا دورهم التاريخي الذي ندعوهم إليه .. أو وطنيون بالسليقة ..
أو ديمقراطيون عشاق للحريّة بالغريزة . فإذا كانوا يتصرفون على خلاف ما
نعتقد فيه فليس ذلك سوى تأثير الأعداء السيئ : تأثير الكفار الحقيقيين ، دعاة
المبادئ الزائفة ، أو باختصار : زملائنا المتقنين المضللين . مبدأنا هو الأصل فيهم
.. هو فطرتهم الحقيقية ، وما عدا ذلك ليس سوى غيبش يربس على عقولهم ،
صنعه دعاة الأضرار ، وواجبنا هو أن ننقلهم . ولذا عليك دائما يا عزيزي أن
تكون أمامهم قدوة : هذا أهم كثيرا من هواجسك التي كلمتكَ عنها في الدرس
الثالث ، وهو حافز قوي لتساها وتجاهلها ، لتتشدّد وتمارس التكفير بغیر تردد
أيا كانت هواجسك ..

نحن قادتهم الطبيعيون .. لأننا غشيل أنقى ما فيهم : فطرتهم ، نحن قادتهم بالكلمة ، برغم أننا لا نتمى إليهم أبدا . فنحن --- ولا ينبغي بعد هذه الدروس الماضية أن يزعمك هذا : نتمى لأعدائنا ، هؤلاء الذين ينافسوننا على ولاء العامة، لأصحاب المبادئ .. وهذا مرة أخرى بيني وبينكم فقط . فنحن مما نوع من السادة .. سادة بالكلمة وليس بالسلطة أو المال .. فنحن من اليهود .. تماما كأصحاب السلطة والثروة . وليس عليك أن تؤكد لهم ذلك طبعاً ، ولا داعي أيضاً لإخفائه : فهم يعرفونه جيداً ، فانت لن تجد عاملاً ولا فلاحاً ولا حتى لصاً لو افقا أو بقالا إلا وهو يترك ذلك ، فهذا كسبنا التاريخي المعترف به بنداة ، لأننا غلك الكلمة التي لا يملكونها ، والتي تعودوا أن ينتظروها منا ، أو حتى أن تفرضها عليهم فرضاً .

قد لا يقرأ الأميون منهم كلماتنا ، وقد لا يسمعونها أيضاً . ولكنهم يعرفون جيداً أننا نقولها ، وأنا نفهم تماماً كيف تسير هذه الدولة التي نعيش فيها ، سواء كينا نفهم هذا حقاً أم لا . ولكن على كل حال نحن نعرف الإجراءات على الأقل، ونعرف الحقوق والواجبات جيداً ، حتى إذا كنا نرفضها .. نعرف عيوب السلطة ونقاط ضعفها ، ونعرف ما الذي ينبغي أن يقال عند الاحتجاج ، بل نحن الذين نحده أصلاً ، ولنا علاقتنا التي نحمينا وتفرض على الدولة معاملتنا معاملة خاصة . ولذا لما يخرج عن نطاق سيطرتنا نسميه انقاضة عفوياً .. أو فتنة .. أو غرد غوغائي : هؤلاء المساكين لا يعرفون ماذا يفعلون بالسلطة .. وقد انزعج فيهم الحرف منها إلى الأبد ..

أول ما يجب عليك أن تعلمه أنك غلك سلطة الكلمة .. ولكن هذا لن يضمن لك بعد ذاته شيئاً ما ، فلا بد وأن تعرف أولاً ما هي سلطة الكلمة هذه . هي القدرة على التأثير على الولاء .. فالسلطة تحتاج إلى ولاء هؤلاء العامة الذين لا يتبعون أى مبدأ مجرد ثابت . وتمثل سلطة الكلمة ، ليس بالضرورة في جعلهم يتبعونها ، ولكن في فرض احترامهم لها : أن تكون لهم بشكل أو بآخر معياراً

لسلوكتهم ومواقفهم فى العلن ، والأهم من ذلك معيارا لما يجب أو يجوز أو لا يجوز أو يستحيل أن يقال . وفى ذلك يتنافس كلُّ منا .. كل فرقعة من فرقنا . وكلما جمعت حولك - أو حول المبدأ - أكبر عدد من الأتباع من المتعلمين ، وكلما اقتربت من وسائل الدعاية واسعة النطاق ، كلما زادت أهميتك ، وارتفع شأنك فى سلم سلطة الكلمة ، وأصبح يحسب لك حساب.

وأنت فى ذلك كله يا عزيزى تدنٍ لخصومتك أولا وآخرى .. كما يدنون هم لك بسلطتهم . فإذا كان الأنبياء - فى مقولة شهيرة - لا يهلون إلا المهتدين - بمعنى أنهم يهلون المستعدين أصلا للهداية - فإنه من الواضح أيضا أنه لا حاجة لنى أو داعية فى مجتمع من المهتدين !! فإذا كان الجميع يعرفون ما تعرفه ، وإذا كان مبدأك مستقرا بلا أعداء ذوى وزن ، وإذا كان ما تدعو إليه يندبها واضحا ووضح الشمس .. لن تكون لك فائدة .

خلاصة القول يا عزيزى أن نشاطك ووضعك وتميزك إنما ينبع من تنافسك مع أعدائك ، ومن الفراضى أساسى مكمل له : هو مبدأ حماية الضعيف ، وبالدات ضعفاء العقول : العامة الذين يسهل على الأشرار إغوائهم وتحريفهم عن فطرتهم، التى تمثلها أنت . فمهمتك تكون مشروعة ومسيرة بقدر ما تؤيدها فكرة حماية "الكفار" - الذين نسميهم العامة ونصفهم بأنهم مؤمنون على الفطرة - من "المؤمنين" بعبادى مخالفة لنا الذين نسميهم كفارا ومارقين على العقيدة ، على الحق .. أيا كانت هذه العقيدة أو هذا الحق . فالضعيف يا عزيزى هو قروتك ، رأس مالك .. مثلك مثل كل سلطة أخرى : هو ميرر وجودك ذاته وميرر سلطتك ..

يا عزيزى نحن أبناء السلطة .. قسم منها .. فإذا لم تفهم يا عزيزى أننا طلاب سلطة لن نكون مثقفا .. ولن تكون مؤمنا .. تاهيك عن أن تكون مكشرا ، أو قدوة . وفى درسنا القادم سوف أشرح لك اللعبة الكبرى : لعبة السلطة .. فانظرنى .

الدرس السادس

بقدر ما يكون لك من التأثير المستقل بقدر ما تستطيع أنت ورعاقتك ، أو أخوتك في الله ، أن تقيموا مؤسساتكم وتولونها وتثروا الدعوة ، وتصبحون في موقف أقوى عند المساومة على السلطة . وإلا فيمكنك يا صديقي أن تنضم إلى مؤسسة قائمة ، أو تحصل على تمويل خارجي أو داخلي من جهات غلبت الثروة .. إذا ما اتفقتما سويا على العقيدة والتكفير المرتب عليها . وكلما كانت الأخطار أكبر والمهمة أشق ، كلما كان التمويل أوفر .. هذا إذا كنت قد ألست قدرتك على حوض معارك التكفير بكفاءة : فالسلطات المالية والدولة لا تصحالف إلا مع سلطة ثقافية لها وزنها الكبير في مجاها . وألوانها لك بصراحة .. لا ورد بلا شك .. إذا لم تكن مناضلا لن تحصل على الكثير .

يا عزيزي لا تعتقد أنني أهتمك بالعمالة أو أحرضك عليها . فقط أوضح لك طبيعة الأمور حتى لا تظل مثقفا على هامش الأحداث . وأنا لا أطلب منك أو أحرضك على جمع المال .. وأنت تعرف جيدا أن هذه الخصلة بالذات مخوفة وسط المثقفين ، يرغم أنها تلقى إحرام قطاع واسع منهم في نهاية المطاف . ولكني أكلمك هنا عن السلطة : فالمال لا يؤثر بغير تحالف مع الثقافة ، ولكن الثقافة أيضا لا تؤثر بغير تحالف مع المال . ولا أقول لك أحصل على المال لنفسك ، ولكن على الأقل لمبدئك ..

يمكنك أن تحالف مع الدولة ، خصوصا إذا كنت ضعيفا . يمكنك أن تضغط وتطالب بتدخل الدولة ضد أعدائك : تستطيع أن تضغط عليها لتحقيق لك ذلك بأن تستخدم مبادئها المعلنة التي توافق أنت عليها ، وتحاول منها إعطى أهدافك ، وتطلب منها بالتالي أن تتدخل لقمع معارضيك ، أو لتوفير ظسروف أفضل لنشاطك . وتستطيع أن تضغط بتهديداتها بخطر الكفار عليها .. وما قد تسببه أفعالهم من تفكك اجتماعي ، أو تساحر طائفي أو طبقي ، أو انهيار الأخلاق بوصفها ركيزة للنظام .. حسب مبدئك ومبدأ من تواجهه من الكفار .

ولا تظن أنك تخسر بتجريد الدولة أو تفويضها في الدفاع عن مبدئك :
فالتفويض ضغط طالما ظل وضعك مستقلا نسبيا عنها ، بل هو يتيح لك من قبلها
حرية أوسع ، ويجعلها تقدم لك خدمات شتى ولو حتى بمجرد تنفيذ جزء من
أهدافك بالتخاذ موقف ضد المفكرين الكفرة . دعها تغطي لك الساحة ، وتذكر أن
التفويض هو في ذات الوقت طلب استخدام .. ومن هنا يرفض أن يحلم الدولة
إذا كانت تمنحه السيادة الثقافية ؟ ولماذا ترفض ؟ ألسنا نريد أن نسيطر ونوجه ؟
أليست الدولة الأداة المثلى لتحقيق ذلك ؟ ..

ولكن غير ما يمكنك أن تفعله لنصرة مبدئك ، ولكي تحقق أفضل التحالفات ،
أن تحرص على التكفير : لا تدع الفرصة تفوتك وقبما تترأى لك ، فالتكفير هو
الذي يضمن لك إظهار مبدئك للعلن ، وجذب الأنصار ، وإقناع كل المهتمين أو
تهويشهم بوجود خطر كبير .. فاشحذ هميتك ، وأمسك الدنيا ضحيجا يقدر
الإمكان . ولك أن تعتبر معركة "سلمان رشدي" نموذجاً تتبعه ، أيا كان مسئؤك .
ففي هذا النموذج تم التهويل من أمر رواية ، لم تتداول هنا أبداً ، حتى أصبحت
أخطر موضوع مثار .. ففرغت الطبول تطالب بإلغاء الإسلام ، وكثرت الإشارات
إلى التهديد العالمي للإسلام ، والمؤامرة العالمية ، واستفزت المشاعر ، وتم استعراض
القوى ، وأخرجت الدولة ، وفتح السبيل أمام سيل من تكفيرات أعداء الحاكمية ،
وأعيد فتح ملفات طه حسين وغيره من الكفار .. والأهم من ذلك أن مبدأ
التكفير قد تم إقراره على أوسع نطاق . فانظر كم المكاسب التي كانت مستضيع لو
كان الجاهلون قد أهملوا شأن الرواية باعتبارها أمراً تافهاً لا يستحق الجهد ؟

ثمة أمثلة أخرى أيضاً .. التلميذة شيماء التي قُتلت عن طريق الخطأ في
فصلها في محاولة اغتيال رئيس الوزراء السابق .. ألا تتذكر كم كُتب عنها ؟ وعن
أسرتها والأمال التي وُضعت فيها .. براءتها وطفولتها .. ووحشية المجرمين ؟ ليس
مهما أن يموت طفل في بالوعة مفتوحة .. ولكن أن يموت أثناء عمل إرهابي ..
فهذه فرصة لا تعوض : فهنا تفتح إمكانيات توجيه طعنات للحاكمية ، واستشارة

مشاعر الأبوة والأمومة ، وحشد الرأي العام ، وتشجيع الدولة على مد يدها للمثقفين المعادين للحاكمية .

وثمة مبدأ لا يقل أهمية في الصراع الثقافي : استثمار الشهيد . لا تظن بيلامة أن الشهيد من أجل مبدأ يقدم مجرد نموذج ومثل أعلى للأنتصار ، فهو قبل ذلك كله دليل على السعي الجدى نحو الهدف المعلن ، ودليل على وجود قوة يستطيع من يريد أن يعتمد عليها ، وأن يدعمها وهو مطمئن إلى قدرتها على الإنجاز . والأهم من ذلك أنه يفتح المجال للحديث في القضية ، والدفاع عن الشهيد في وجه الاتهامات ، وإدانة من قتلوه ، وتأكيد عظمة المبدأ بتعميده بالدم ، وإشاعة الرهبة والإعجاب في نفوس العامة . وهذا كله يعتمد على ربط الشهيد في كل قول بالمبدأ : تذكر المبدأ دائما كما قلت لك مرارا .

باختصار يا عزيزي .. عليك دائما أن تذكر أنك سلطة ، وأنتك تنتمي إلى السلطة ، وأنتك "يه" ، وأن سلطتك تابعة من الكلمة ، وأن علاقتك بالسلطة هي علاقة صراع من الداخل - وليس من الخارج . لا أقول لك ذلك لنعنه للكافة ، ولكن ليكون مرشدا لك في تحركاتك العملية الحقيقى . أنت جزء من الصفوة .. ولكنتك لن تكتسب سلطتك كاملة إلا إذا كنت صاحب مبدأ ، أى مستقل عن الصفوة بوجه معين ، بحقيقة يجعلها تكفير ، فسلطتك هي سلطة القلم .. وليس القلم كالسيف أو المال ، ولن تكون له قيمة إلا إذا استقل عنهما وواجههما بدرجة أو بأخرى . عليك أن تكون مناهلا : لا تراجع .. ولكن عليك أولا أن تدرك أن عدوك الاساسى ليس هو صاحب السيف أو المال ، بل هو ذلك الذى يكفر بحقيقة أخرى ليست حقيقتك . طريقك إلى السلطة والنزاع مع أصحاب السيف والمال والتحالف معهم يمر أولا بنزاعك داخل حقل الثقافة .. المبادئ .. الأفكار . والتكفير هو أداتك التى تخلى لك الساحة .

ولكن دعك يا عزيزي من كل حسابات السلطة التى تناور فيها بقدرتنا المزعومة على حماية أفكار البسطاء من التشوه .. المهم هو المبدأ ، هو إشكالية

المثقف والسلطة التي تدور حولها ليلاً ونهاراً ، عقدا وراء عقد . نحن وسطاء كما قلنا لك ، مثل كل سلطة حديثة .. فنحن أبناء الدولة الحديثة التي ربتنا وعلمتنا ، وطلبتنا كي نساعدنا في مد سلطتها ، وبحق لنا أن نطالب بنصيبنا . وقد أثبت لنا الأحداث مراراً وتكراراً أن الحفاظ على مسافة من السلطة هو أقوم الطرق لانتزاع حقوقنا .

فكر مثلاً في هذا المثال البسيط : الموقف من التطبيع .. أن يذهب عمرو موسى إلى إسرائيل وتنتهي لقاءاته باتفاقات محددة فهذه مناسبة لنا لننقد الدولة ، ولكن أن يقوم أحد المثقفين بهذه الزيارة بدون اتفاقات ولا مباحثات فتلك كارثة الكوارث التي لا يجوز السكوت عليها .. لماذا ؟ هل لأن هذا شرح في ضمير الأمة حقاً كما ندعي ؟ .. هل لأننا تلقينا تفويضاً بأن نكون ضمير هذه الأمة ؟ آلاف ذهبوا إلى العمل في إسرائيل من البسطاء الذين تفرض عليهم وصايتنا .. ولكن لم تكن هذه هي المشكلة .. المشكلة هي أن يقوم بعض من طائفتنا بذلك : لأن ذلك ببساطة يطعن في مصداقيتنا الوطنية عموماً ، ويحرمنا من إمكانية نقد الدولة ، والأهم من ذلك يطعن استقلالنا في هذه القضية التي طالما لعبنا فيها دوراً مشهوداً .. كُلفنا فيه بالغار . ليس ثمة من هو أقلر على كسر اغترامات من المثقف ، لأن الدولة تستطيع ببساطة أن تشير إلى الواقع العملي لتبرر ما تفعله .. خطأ أم صواباً ، والفرد العادي مجرد "مواطن" ، وليس جزءاً من سلطة السيف أو الكلمة . ولكن المثقف مضطر كما قلت لك للتظير لأفعاله وأقواله .. سوف يطيح إذن باليدنا ، ولن نبرأ من الجريمة التي اقترفها إلا إذا كفرناه إلى النهاية مرة ومراراً وتكراراً ، حتى تتمايز الصفوف ، وتوضح الرؤية .. والأهم من ذلك كله أنه يتيح الحفاظ على المسافة التي تفصلنا عن الدولة ، والتي هي كما قلت لك أساس جوهرى لانتزاع نصيبنا منها .. مؤيدين كنا أو معارضين . فيربك ما هي فائدة المثقف المؤيد للدولة إذا لم يكن ثمة معارض ؟

فوق ذلك كله يا عزيزي لا تنس أن تكفير المؤيد يحمل عديداً من المزايا التي

سبق وشرحتها لك : إثارة المبدأ ، وإقامة معركة حوله ، والحث على الجهاد ، كما أنه مناسبة مهمة للرفع من قيمتنا : فسوف نتجح في سياق الهجوم أن نعلن عن خطورة دور المثقف ، وأن شئ ما يسمى الجبهة الثقافية حلم قديم للمومنين ، وأن هذه الجبهة هي حارسة الوطن ومقدراته . وإذا كنت من مثقفي الهوية الوطنية يمكنك أن تصيف أن المثقف هو معقل الروح الوطنية والكرامة ، وأملنا الوحيد في المستقبل .. إلى آخره ، وبالتالي فهي أهم نقطة في الدفاع عن الوطن ، أي أن الدفاع عما يسمى الثقافة الوطنية هو خط الدفاع الأخير والأساسي عن الوطن ..

وبصفة عامة .. عليك يا عزيزي أن تكون حذرا للغاية : لا تفعل أو تقول شيئا غير مألوف .. عليك دائما أن تكرر المبدأ كما هو .. لا تصرح بأرائك إذا كانت غريبة عن التداول في قبيلتك .. ولا تقل لي أن ذلك هو الخوف أو الجبن .. فكلنا لخاف ، والخوف أهون من التعرض للتكفير . أحب أن تفتح عينيك جيدا على حقيقة أساسية .. هي أهمية الروح الدفاعية التي تلعب دورا عظيما في لعبة التكفير التي أمرتك عليها : فالتكفير كما قلت لك يقوم على فكرة المؤامرة العالمية من ضمن ما يقوم عليه ، وليس هذا محض تكبيك مناسب ، فهو أخطر من ذلك بكثير . فإذا كنا نستخدم الساذج البسيط كميرر لدورنا في حياته ، فإن المؤامرة العالمية تيرر دورنا بشكل أقوى ، فليس من يتصدى للتملة كمن يتصدى للأسد . وبجمع الفكرتين معا نصل إلى تصور ضروري : هو تجنب الأعداء حتى لا يؤثروا علينا : فإذا أتاك الإسرائيلي إلى مصر وقابلتك فسوف "يضحك عليك" ويبتزج منك أسراراً .. أو يشوه عقيدتك ويجعلك "مائعة" نسسيا . وإذا أنت ذهبت إليه هناك فالسألة هي ذاتها : أنت الخاسر في كل الأحوال في أي مواجهة (مثل نكسة "كوهين ومحمد" على شط القناة التي انتشرت قبل حرب ١٩٧٣ .. فكوهين كما تعلم كان يتجح دائما في أن يشتم محمدا سواء استيقظ هو مبكرا أم لمجج محمد في الاستيقاظ قبله !!) .. ولعلمك الخاص فإن مجموعة كونهاجن ذاتها لم يكن لها أي مشروع خاص ، بل تلقت ضوءا رسميا أخضر في عملها من البداية للنهاية :

ففي هذا المسائل ثمة محرمات ومخاوف لا تقل عن مخاوف الطفل من "أبو رجل مسلوخة" فمنع أي متقف من السير منفردا .. فلا بد له هنا من حماية : حماية جماعته أو حماية الدولة . إن الشيء الذي يجمع عليه الجميع ، والذي يشكل ضرورة لكل منا في كفاحه من أجل الثقافة بأسلوب التكفير / التنوير هو ببساطة : لا تسر وحدك ، ليس ثمة مواقف شخصية ولا آراء خارج القيائل المعروفة جيدا .

هل تذكر كيف حذرتك مرارا وتكرارا من الضعف ؟ من فقدان المبدأ ؟ من النقاش مع الأعداء ؟ إن هذا كله مسطور في كتاب ثقافتنا .. لن يملك العين التي ترى ، مسطور بحروف عميقة غائرة .. ضخمة ، حتى أننا لا نراها في زحمة التفاصيل . نحن لا نخشى الأعداء الخجوع على عدائوتهم فحسب بل نحن نخشى أن يناقش بعضنا بعضا .. فخطر الكفر مائل دائما ..

فلا تنس يا عزيزي أن اللعب على هذه الخاصية يعد أحد أهم مقومات التكفير الناجح .. ولعل هذا يكون آخر ما أعلمه لك عن التكفير .. ولكن ما زال لنا لقاء آخر ..

اللقاء الأخير

اليوم أتيت لكم رسالتي .. لن يتوقف الزمن ، ولن تظل المعسكرات التي نخشد فيها كما هي .. ولكن قد يبقى المبدأ راسخا : مبدأ التكفير ، وقد لا يبقى .. ذلك يتوقف على ظروف كثيرة.

أصارحكم الآن بأن رسالتي ليست التكفير أصلا : فلكي تكفر ينبغي أن تنضم لمعسكر .. وتعارض التكفير فعلا . أما القواعد العامة للتكفير التي حاولت أن أوضحها لكم فرعا كان من شأنها أن تظن في طريقة التكفير ذاتها . ليست لي رسالة معينة أوجهها لكم : أريد فقط أن تكونوا على بينة . والأفكار التي طرحتها عليكم ليست لها نتيجة معينة : قد تدفع إلى التخلي عن التكفير لدى بعضكم ، وقد تدفع إلى تكفير البعض الآخر لي ، وقد تستخدم لتكفير التكفير ، وقد

تجهاهلوها ، وما لا أدري أيضا . ولكن دافعي الأساسى - ولا أخفيكم سرا -
أنتى قد سئمت اللعبة كلها .. بكل أشكائها ..

أنا لا أرفضكم ، ولا أحللكم المسئولية نحن نتاج ثقافة متوارثة ، وظروف
تاريخية ، وواقع عام .. لسنا نحن المثقفين الذين ابتدعنا التكفير .. التكفير ضربناه
عند الصغر . دعك من التكفير الرسمى الذى غارمه نحن وقماره الدولة : التكفير
بصدد الأفكار العامة والسلطة الكلية ، أنظر حولك (كما يقول الإعلان ؟) مستجد
التكفير فى كل مكان ، بل هو على أشده . ألا ترى معى كيف أصبحنا نشك فى
كل ما حولنا ؟ فى الموظف والطبيب والمهندس ؟ اليسوا هم فى العرف العام
المرتشين وبالمعى الأعضاء وبناء العمارات المتهدمة ؟ ألا نشك فى قطع الغيار التى
يأتى بها السباك والميكانيكى والكهربائى ؟ أليس الغش هاجسا يوميا يتناوشنا ونحن
فى الأسواق أيا كان ما نشريه ؟ أليس كل فرد فى هذا البلد يعصب لناد أو
لطريقة فى الطبخ والملبس والحياة ؟ أليس الناس سريعو اللجوء إلى "تكفير" كل
من يختلف عن طريقتهم الخاصة فى ذلك كله ؟ يعتبرون طريقتهم وحدها القويمة
وغيرها على باطل .. حتى ولو كانت طريقة عمل المتوخية !! ألا ينطبق ذلك
بالذات على المعلمين : أهلنا وأقاربنا أكثر من غيرهم ؟؟

فلا تظن يا عزيزى المكفر أنك تأتى بمجديد : نحن جميعا فاقدر الثقة فى الآخرين
وفى أنفسنا ، تفكيرنا منصّب على المزامرات المخبوكة - وأغلبها متخيل - وكلنا
يظن أنه عرصة للخداع . لسنا نحن المسئولين عن ذلك كله .. نحن ضحايا عصر
انتقال من مجتمع قديم قائم على الطوائف المغلقة ، والثقة المبنية على المعرفة
الشخصية ، إلى المجتمع الحديث الذى نحاول أن نمثله .. حيث الأفراد يتعاملون
ولا يعرف بعضهم بعضا . أنت لا تعرف الطبيب الذى تتعامل معه ، ولا تعرف
المهندس الذى بنى مسكنك ، ولا البقال الذى تزوره يوميا أو أسبوعيا ، ولا
الموظف المكلف بإنهاء أوراقك . وفى ذات الوقت لا يوجد نظام لحماية من
الخداع والغش .. مثلما قامت النظم فى أوروبا المزهرة المخبوءة المكروهة . أنت

تحاول مثلك مثل كل شخص أن تغلب في ذلك بالواسطة .. أى العلاقات الشخصية . ومع شيوع المسألة أصبحت شبه موقن من نهب حقوقك إذا اتضعت هذه الوسطة . أنت تخرق القوانين بدلا من أن تتحداها وتغيرها : فالتغيير في نظرك منصب على السلطة فقط .. حين ترتدى ملابس الخروج وتوجه إلى الاجتماع أو الندوة أو المؤتمر أو الجريدة ، ولكن حين تسير أمور حياتك اليومية ليس لديك مطلب فيما يتعلق بالقانون .. بل أنت فقط تخدله إذا استطعت ، بالواسطة ، بالعراك ، بالتجاهل .. كيفما اتفق . لا رقابة لك على السلطة ، وتحاول أن تقل من رقابتها عليك .. ومن خلال ذلك كله تتعلم منذ الصغر معنى الخداع ، وعدم الثقة بالنفس .. فالفرص ليست مفتوحة للجميع .. والحد الأدنى من النظام غير متوفر .. ووجودك بالتالى كفرد مهتد دائما .

الفرق بينك وبين ما نسميه خطأ المواطن العادى - الذى لا يعمل في صياغة ونشر الأفكار العامة - أنك من الصفوة .. كما قلت لك ، ولكنك تعالى من كل المشكلات الأخرى . أنت من الصفوة التى تتوكل معنى كلمة مجتمع .. دولة .. نظام عام ، وتعلمت أن لك موقعا في هذه السلطة بحكم مؤهلاتك الفكرية ، بحكم ما تملكه أنت ولا يملكه الآخرون ممن يعملون بأيديهم ، فإذا أنت فشلت في الحصول على مكانتك ، وواجهت هذه العقبات التاريخية ، أصبحت صاحب مبدأ .. أصبحت مكفرا .. ودخلت في هذه اللعبة التى حاولت أن أشرح لك قواعدها.

أنت وأنا .. نحن جميعا .. ننادى هذه اللائحة ونحن نرفع شعارات التكفير .. نحاطب الأفراد بلغة يعرفونها جيدا .. ونسوى قيادتهم أو ندعى ذلك بالأصح بوصفنا أساتذة التكفير ، ونحارب بعضنا البعض حتى يصبح لنا حق الكلام باسم "الرأى العام" ، ونحتكره إذا استطعنا ، ونكتسب من ذلك دورا ومكانة . وإذا لم نحتكره فإن إجماعنا : نحن الفرقاء .. الأخوة الأعداء .. على مبدأ التكفير .. يحفظ لنا المبدأ على الأقل ، وحد أدنى من النور والمكانة المبية على المبدأ . فكلنا ندافع

عن الشعب ، عن الفرد العادي ، عن المفضل الذي يستغفله الآخرون . وكلنا نواجه الدولة ونطالبها .. بالتحالف والصراع معها ، وكلنا ضحايا لتدخلها أو مستفيدين .. حسب السياق . كلنا وسائط لتقل القوى من خلال بلورة الأفكار .
والآن أيها الأصدقاء .. ماذا يحدث لنا ؟؟

لم يعد أحد يحشد خلفنا .. لم تعد ثمة مظاهرات كبرى تطالب بالثأر من هزيمة ١٩٦٧ .. ولا صلبوات كبرى تحمّل الشوارع والميادين وتحمل روح التحدي للنظام . كل أبديولوجياتنا لها أحزابها الخاوية على عروشها ليس لها من يبيع أو يجيب .. الطفلة الزاعقة التي يستخدمها حزب العمل ، والأخرى التي (كانت) تدعى في "السمور" باسم القومية ، لا تفعل أكثر من تقليد أحفاد ، ولكن بلا فاعلية : الكل يقرأها ويمضي إلى عمله أو بيته ، والمواضيع نفسها أصبحت أكثر ثقافة وضمحلالا . فالطفلة المدعوة يرتفع صوتها باستمرار .. ولكن في شأن صفائر الأمور . الناس أصبحت أكثر وعيا وتلفت إلى التكفير على مستوى حياتها اليومية . أما قضيتنا ذاتها : قضية المعلمين الذين لا يجدون عملا أو يطلقون مرتبات هزيلة .. لم يعد أحد يهتم بها سوى الدولة . فقدنا الكثير من قوى الضغط، وبرامجنا أصبحت أقل وضوحا وأكثر تشوشا مع الزمن . لم يعد لنا من سند سوى الإرهاب، ولكن الإرهاب لم يفعل أكثر من أن يدفع الحكومة إلى تحسين ظروف الصعيد والبنادر والقرى ، وتحجيم بطالة المعلمين : سياسات عملية لا تلفت كثيرا إلى المبدأ .. بل وتسحب من تحت أقدامنا الأرض التي نستثمر فيها المبدأ ..

نحن المثقفون بالمعنى القديم الذي عرفناه وألقناه نتهوى .. نحن يا عزيزي في حاجة إلى مثقف جديد : مثقف يكون من وجهة نظرنا الحالية عدما بلا مبدأ ، ولكنه يتحلى بالواقعية : بالاهتمام الحقيقي برأي الناس وحياتهم اليومية ، بنورهم في تقرير مستقبلهم ، باستعادة الثقة بين بعضهم البعض ، بقدرتهم على التكاتف من أجل هدف مشترك . ومن خلال ذلك يمكن .. ربما .. أن نستعيد للمثقف

دورا .. خارج إشكالية المثقف والسلطة (أى الدولة) التى ورثناها من عصر
التكفير ..

هل غلقت القدرة على صياغة الثقافة التى تنهى التكفير جانبا .. التى تكف
عن تقديس السلطة العامة حتى وهى تحاربها ؟

صعب جدا يا عزيزى .. إذا كنت قد نسيت فساذكرك برواية لطيفة اسمها
"الصقار" ، قامت قيادة الحاكيمين والوطنيين ولم تقعد بسببها ، واندفع "المعتدلون"
من الجانبين يتكلمون عن دور الدولة فى حماية المعتقدات والأخلاق (تذكر
الدروس الماضية عن أصول القصاص الفرصة والتحالف مع الدولة وتفويضها) . هل
تصرف الحجة الدامغة التى استخدمها الطرفان فى إدانة هذا الكاتب وجيله
بأكملهم ؟ أنهم مع اجرائهم على المقدمات والأخلاق لم يكسروا التابو السياسى :
لا يجرون على أن يهاجموا مستولا أو رئيسا فى أعمالهم الأدبية .

أنا وأنت نعرف كيف شعروا بالارتياح الشديد وهم يتوصلون إلى هذه
الفكرة ويصوغونها .. فهى تبعث من أعماق أركان ثقافتنا : أن الثقافة شأن يتعلق
بالسلطة ، تأييدا ورفضاً .. الدور التويرى (التكفيرى) للمثقف .. إشكالية المثقف
والسلطة .. رسالة الفن الأخلاقية أو الوطنية أو القومية - حسب الأحوال -
بكل المضامين الدينية لكلمة "الرسالة" . فلا عجب إذن أن تكون الصقار "رواية
حقيرة" .. أو ليست رواية على الإطلاق .. فالرواية يا كاتب "الصقار" - إن
كنت لا تدري - لابد وأن تكون وطنية أو إسلامية أو تحوى نقدا اجتماعيا ،
والأدب ملحق من ملحقات السياسة ، يعبر عن الآمال والنقد والرفض، يعرض
معاناة شعب أو شريحة منه بسبب الأوضاع . أما أن تخرج عن ذلك كله .. فهذا
يدل على أنك لست كاتباً أصيلاً .. ناهيك عن أن تكون روائياً. أنت جسم غريب
موضوع فى الثقافة .. أنت نبت شيطانى .. أو ربما دستك جهة معادية ومسطنا .
ربما كنت متأمرأ أو عميلاً (تذكر ما سبق من دروس) . لو كنت قد شتمت

السلطة ربما كنا التمسنا لك بعض العذر والهمناك بالشطاط وخلط الأوراق فحسب .. ولكن .. بدون حتى كلمة عن المسئولين .. !! أنت إذن مجرد نبت تافه .. مجرد غابث .. وأنت فوق ذلك صيد ثمين يتيج لنا أن نرفع عقيرتنا ، ونطالب بحماية المواطن المغفل الذي يدغدغون له غرائزه ويؤهلونه ليكون لقمة طرية للاستعمار والصهيونية وما لا أدرى أيضا !! وأنت دوننا عن جيلك يا كاتب "الصقار" مناسبة لطيفة لعقد أوامر تحالف بين الوطنيين المتشددين والمعتدلين الإسلاميين .. أنت حقا ثروة لا تدرى قيمة نفسها !!

هنا باختصار ملخص سريع لما يلور داخل أصحاب فكر التكفير وما يعلنونه. هل أدركت يا عزيزي كيف تتجذر في داخلنا أصول عميقة لفكر التكفير ؟ كيف أننا أصلا نحرم الأصدقاء والأعداء بمعايير هي ذاتها "تنويرية/سلطوية" ؟ هل أدركت كم هو بعيد عن تفكيرنا ، وقلوبنا ، وأقصر أحلامنا عن الحرية أبنا كان نوعها ، أن نطلع عن التكفير ؟ ناهيك أن نطالب ونحارب من أجل أوضاع اجتماعية وسياسية تجعل "الشعب" أو "المؤمنين" أو "الكادحين" يفلحون عنه ويكسبوا عقلانية عصرية ؟؟

كلا .. لسنا متواضعين بما يكفي ، لسنا أرفع من السلطة العامة كما ندعى ، بل نحن نستخدم هذه الفكرة فحسب لارتفع قيمتنا . نحن أسرى تاريخ وتراث وأوضاع . الأمل الوحيد أن تغير الظروف ، أن يكون عندنا فرد ونظم .. حتى نكتسب الثقة في أنفسنا ونخرج من كهوف التكفير التي نحمين .

أنا يا عزيزي قد خرجت إلى العراء .. وقد بلغت كما قلت لك من العمر أرذله .. رأيت الصورة كلها .. وانسحبت ، بعد أن رأيت العلم نفسه يستخدم في التكفير : رأيت كيف ينادون بالتفكير العلمي ليكفروا الإسلاميين بوصفهم غير علميين ، متساهلين للتقدم . رأيت العلم يتقلب إلى سحر ، والفسكر إلى أسطورة ، ورأيت عمق الهوة .

يا عزيزي : لا تتوقف عن التكفير .. فهذا هو كارت العضوية في فتك
المختارة ، أو أخرج ، ولا أقول أخرج معي .. بل إلى العراء .. عسى أن يجد
أحدنا نقطة بداية جديدة خارج المستقع ..
من حقا أن نحلم .. ولو أحيانا ..

(نهاية الدروس - ش)



اليسار الماركسى فى ظل الناصرية

دراسة فى تاريخ رفعت السعيد^(١)

فى عام ١٩٦٥ قررت أكبر منظمين ماركسيين مصريين حل نفسيهما تأييدا للنظام الناصرى على أساس أنه نظام وطنى تقدمى ، مع إبداء الرغبة فى اندماج أعضائهما فى مؤسساته المخططة كأفراد. وفى عام ١٩٦٧ جر ذلك النظام - الذى ضحت الحركة من أجله بوجودها المستقل - "الوطن" إلى هزيمة مروعة .. كان أخطر ما فيها ظهور ثخلخل النظام وفساده من الداخل برغم قبضته الحديدية على السكان .. حيث لم يبد الجيش الناعم بالامتيازات أى مقاومة . ومع إعادة تشكيل المنظمات الماركسية فى السبعينات أصبحت "وصمة" الحل محالا للأخذ والرد والاتهام والدفاع بهدف إدانة "الحركة الماركسية الثانية" - التى تتحد من الأربعينات إلى قرارى الحل - والهجوم على المنظمة الماركسية التى تشكلت عام ١٩٧٥ (الحزب الشيوعى المصرى) بقيادة جانب من الحرس القديم للحركة الثانية .. أو الدفاع عنها وعن تاريخها .

فى إطار هذه المعركة الأيديولوجية ، وفى مواجهة تطورات عهد السادات ، تفجرت مرة أخرى مشكلة هذه العلاقة الإشكالية بين الماركسية المصرية

(١) نحمد هذه الورقة على كنهى رفعت السعيد اللذان تناولتا تاريخ الحركة الماركسية فى الحقبة الناصرية ، وهما: منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠ - ١٩٥٧ ، ط١ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣ ؛ تاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، الوحدة ، الانقسام ، الحل ، ١٩٥٧ - ١٩٦٥ ، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ .

والناصرية ، وصدرت مذكرات الماركسيين المريزة اللهجة عن التعذيب الشيع في المعتقلات الناصرية .. وعن الخيرة التي أصابت المعتقلين وهم يتلقون التعذيب من نظام يزيدونه .. بل ويرغبون في التضحية بأنفسهم من أجله إذا دعت الحاجة . وبرغم مرور العقود على ذلك الموقف الملتبس والمؤلم والغريب لم يتوصل الحرم القديم إلى تقديم أى تفسير مقنع لما حدث له .. ويمكن القول عموماً أن الماركسية المصرية فى مجملها لم تتجاوز حتى الآن أفق الناصرية .. ولم ترددها الحقائق التى تكشف فى خضم السقوط المروع للانحدار السوفيتى وحلف وارمو إلا تحبطا .

فى هذا الإطار قرر رفعت السعيد ، بخلاف بقية رجال "الحركة الثانية" ، ألا يكفى بكتابة مذكراته ، ولكن أن يقدم تاريخ الماركسية المصرية كملحمة طويلة تمتد منذ بداية القرن عبر مجموعة من الكتب التى أصبحت مصدراً لا غنى عنه لأى باحث فى تاريخ الحركة الماركسية المصرية - خصوصاً فى "مرحلتها" الثانية ... لكثافة ما أورده من وثائق ونصوص وشهادات غير متاحة عملياً بوسيلة أخرى .

وبرغم أن رفعت السعيد كتب تاريخاً وليس شهادة ، فإن هذا المقال - مقنيا العديد من الدراسات التاريخية - يعامل مع كتاباته كشهادة فى الغل الأول .. أو ك تقرير أو ملف ضخم موثق . ذلك أن كتابات رفعت السعيد عن "الحركة الثانية" تفتقر إلى مقومات أساسية إذا حاولنا تقييمها كعمل علمى . وليس المقصود هنا مجرد الانحياز الواضح الصريح .. بل الاعتماد المطلق على وثائق الحركة ذاتها وشهادات رجالها فى كتابة هذا التاريخ ، الأمر الذى يضمن كثيراً من دور الحركة لتملأ بحمل الشاشة ~ إن جاز التعبير . والأهم أنه بذلك يعجز عن تحديد وضع الحركة الماركسية بين التيارات السياسية المختلفة فى مصر والتفاعل معها .. فلم يرد بهذا الشأن إلا ما جاء فى وثائق الحركة ذاتها بشأن هذه التيارات لتبرير التحالف أو عدم التحالف معها .. فأصبحت الحركة وكأنها تهيم فى فضاء سياسى وأيدولوجى مبهم مجهول .

ومن جهة أخرى افتقر العمل لأساس منهجى .. وبالتالي للفسادة على تناول

موضوعه تحليليا . واكتفاء بالخطوط العريضة نلاحظ أن أيديولوجية الحركة ومختلف منظماتها لم يتناولها السعيد بالتحليل ، اكتفاء بما توردته الوثائق .. التي جاء التعليق عليها بنفس لهجتها ومفاهيمها تقريبا . فلم يقسم السعيد بأى محاولة لاستكشاف جذور هذه الأيديولوجيا أو تأثيرها غيرها أو التوصل لأى متعلقات مرت بها . أما العلاقة بين المنظمات الماركسية المختلفة وصراعاتها فلم تنل إلا أقل اهتمام .. هذا الوثائق الرسمية لعمليات التوحيد التي تمت والأسباب المعلنة لبعض الانشقاقات .. وبالتالي لم تحظ طبيعة الخلافات بين المنظمات وأسبابها وجذورها - أو ما يعرف بمشكلة تشرذم الحركة الماركسية - بأى تحليل جدى .. ومهما أمعن القارئ النظر لن يتوصل إلى فهم أسباب اتخاذ المنظمات المختلفة لسياسات مختلفة، ولماذا نجحت فى كذا أو فشلت فى كذا . وعلى سبيل المثال يقول السعيد أن : "المنظمات الأخرى جميعا [عدا حدثوا] تختلف فيما بينها كثيرا أو قليلا ولكنها تنفق ويشكل كامل على شىء وحيد هو العداء لحدثوا عداء تشوبه الحدة واللا منطق فى كثير من الأحيان" (٢) . فيصرف النظر عن "مركزية الذات الحدثوية" البارزة هنا فإن رفضت السعيد لا يهتم قليلا أو كثيرا بتعليل هذا العداء ، واختار بالمقابل أن يبرزه كنوع غريب من العداء يشبه عداء "الأغيار" لشعب الله المختار فى العقيدة اليهودية !! ناهيك عن أنه تجاهل أصلا عداء هؤلاء "الأغيار" لبعضهم البعض .. ولم يسع لتقديم رؤاهم المختلفة عن بعضهم البعض وعن حدثوا والتي برزوا بها وجود كل منهم المستقل .

وبصرف النظر عن مسألة التحيز السعيد لحدثوا فى تاريخه ، وهو ما سنعود له لاحقا ، فإن المشكلة الأساسية فى تاريخ السعيد للحركة تتلخص فى أنه عجز عن الاحتفاظ بمسافة عقلية من الحركة تسمح له بقدر من الرؤية النقدية .. فهو يكتب لتاريخ الحركة مشعا بروحها ورؤيتها ومصطلحاتها .. فلا يكاد المرء يجد فارقا بين ما يقوله المؤرخ وما تقوله الوثائق أسلوبا واتجاها ورؤية. لقد أراد رفضت

(٢) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ص ١٢٤ - ١٢٥ .

السعيد أن "يخفر في صخر الحقيقة" - على حد تعبيره .. غير أن المرء لكى يحقق ذلك لابد أن يستعين بأدوات الحفر والنقد .. ولا بد له من لغة شارحة ومفاهيم يعيد بها تفسير النصوص والشهادات ويمنح سياقها معنى . أما رفعت السعيد فقد اختار أن يقلم كتاباته عن تاريخ الحركة كـ "مجرد فرض وضريبة تقدم فى خشوع وتواضع لمن يستحقها" (٣) -- يقصد مناظلي الحركة - ولم يستخدم فى الأغلب الأعم من الأدوات سوى أدوات التخطيط والتصويب .. وهى آليات أصلح للصراع السياسى منها للبحث أو "الحفر فى صخر الحقيقة" . وما أبعد الفارق بين تقاليد البحث العلمى التى تقوم على الشك المنهجى وبين طقوس تقديم القرابين فى الهياكل المقدسة . غير أن الذى يهمنا هنا هو أن هذا الموقف الطقسى الذى يعتمد رفعت السعيد هو الذى يفسر إلى حد كبير ما أشرنا إليه من اعتماده على مصادر معينة دون غيرها ، وغياب المنهج فى كتابه محل النقد .

وتفرض هذه الورقة أن مشكلات رفعت السعيد فى التسايرى للحركة الماركسية الثانية التى عاصرها وشارك فيها هى ذاتها مشكلات هذه الحركة مع الناصرية . فكما عجز السعيد عن الاحتفاظ بمسافة من موضوعه تسمح له برؤية نقدية وموضوعية ، عجزت الحركة - حتى الآن - عن الاحتفاظ بمسافة من الناصرية تسمح لها بوجود مستقل حقيقى . وتحاول الورقة أن ترجع كلتا الظاهرتين إلى جذر مشترك ، هو طبيعة الحركة الماركسية المصيرية الثانية وأيديولوجيتها .. وتقدم بشأنها تصورا أوليا . ومبدئيا تفرض الورقة أن تجاوز الناصرية أصبح شرطا لأى تقدم حقيقى يتجاوز مشكلات الحركة الثانية ويسمح بتقييمها فى ذات الوقت ، ويتجاوز تجاوزا حقيقيا واقعة "الخل" الشهيرة ، تجاوزا نقديا يتعدى مسألة إدانتها أو تبريرها . ومن هنا تجمع الورقة بين هاتيهما : تقديم تحليل أولى لمسار التيار الماركسى فى ظل الناصرية ، باعتبار أن هذه الفترة تمثل ذروة هذه الحركة ونهايتها معا .. ونقد كتابى رفعت السعيد عنهما .

(٣) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٨ .

غير أن الورقة تدلن بالفضل في المقام الأول لكتابي رفعت السعيد هذين ..
فيغير ما ورد بهما من نصوص وشهادات ، وتعليقات المؤلف نفسه ، والخريطة
التي رسمها للحركة ومنظماتها - برغم كل عيوبها - ما كانت مثل هذه المحاولة
ممكنة .



ثمة إيضاحات ضرورية لا بد من تناولها قبل الدخول في الموضوع ذاته :

أولا : تبني هذه الورقة مصطلح اليسار الماركسي أو الحركة الماركسية بدلا
من مصطلحي المنظمات اليسارية والحركة الشيوعية اللذان يستخدمهما رفعت
السعيد . فاليسار مصطلح أوسع من هذه الحركة بجميع فصائلها .. فضلا عن
غموضه . أما الشيوعية ، فبرغم أنها كانت الهدف النهائي في عقيدة الحركة
وكوادرها ، فإن نضالاتها وبرامجها ومجمل سلوكها السياسي كان يدور - على
نحو ما سيتضح - حول أهداف وطنية أولا وأخيرا . لا شك أن الحلم الشيوعي
كان كامنا في قلوب الكثير من مناضلي الحركة .. والمثقفين منهم بالذات .. غير
أن هذا الحلم قد تُرجم عمليا إلى خطة تدور حول القضية الوطنية في ارتباطها
بمواجهة الاستعمار والتحالف مع المعسكر الشرقي .. وقد اختارت الورقة أن
تتناول الحركة من واقع مواقفها العملية وليس وفقا لقناعاتها عن طبيعتها ودورها ،
وهو ما يسمح بدراسة موضوعية إلى هذا الحد أو ذاك .. في حين أن تناولها
بالدراسة انطلاقا من قناعاتها لا يمكن أن يؤدي إلا إلى أحكام قيمة من قبيل
الإدانة والتعجيد . وتري الورقة أن مصطلح الحركة الماركسية يعبر بدقة عن تميز
هذه المنظمات عن مجمل اليسار .. فقد تبنت هذه النظرية واستخدمتها في تحرير
مختلف منطلقاتها السياسية وفي تجميع الكوادر وإدارة صراعاتها مع بعضها البعض .
ولا محل هنا للقول - من جانب البعض - بأن هذه الماركسية التي تبنتها الحركة
كانت تحريفية أو يمينية أو لا تتفق مع النصوص الأصلية ... الخ . فالواقع التاريخي
يثبت تعدد الطبقات النظرية والسياسية للماركسية في جميع أنحاء العالم . فإذا لم

يكن المرء دوجائيا تماما ، يدافع عن شيء أصولي يسمى "الماركسية الصحيحة" أو تفسر معين "لكتب مقدسة" يكفر الآخرين على أسامه .. سيكون عليه أن يسلم بماركسية الحركة بمعنى ما من المعاني . وكفى الفصائل الماركسية ما عانته من نزاع لا ينتهي حول احتكار حيازة هذا الصنم الزهيمى المسمى "الماركسية الصحيحة" .

ثانيا : تنطلق هذه الورقة من الفروض أسامسى يقول بأن الحركة الماركسية الثانية حركة وطنية تتميز عن بقية الحركات الوطنية المصرية بطابعها الشعبوى والعلمانى . ونعنى بالطابع الشعبوى الاعتماد على الحشد الجماهيرى الاحتجاجى والتكتيكات الكفاحية الجماهيرية . كما نعنى بطابعها العلمانى تصديدها لقضية العلمانية واعتمادها على مرجعية علمانية بحثة فى حركتها السياسية حتى وهى تتكلم أحيانا عن "اشراكية الإسلام" .. وهى مرجعية مخالفة للمرجعية الدينية التى استندت إليها فصائل الحركة الوطنية الأخرى بدرجة أو بأخرى . كما تفترض أن هذه الأيديولوجيا الوطنية هى التى منحت ماركسية الحركة طابعها الخاص . والأهم من ذلك أنها تفترض أن كلا من أيديولوجيتها ونظريتها ومواقفها يجعل تصنيفها المنطقى يدرجها فى إطار حركة الإثنليجنسيا المصرية ، لا الطبقة العاملة العالية أو المصرية .

ويهمنى فى هذا المقام أن أوضح أن هذه الفرضية المتشعبة التى مستحاول الورقة أن تقدم ملاحظها وتبرهن عليها جزئيا لا تأتى على مسيل القسح أو النلم .. ولا فى إطار المعارك المعصادة حول الانحراف والخيانة والعمالة ... الخ . وبصفة خاصة فإن مصطلح الخيانة لا محل له فى أى عمل علمى أو أى عمل متعلق بالفهم والتفسير عموما .. فالخيانة كما قال أحد وزراء لويس الرابع عشر "مسألة تاريخ" . والخبوى توفيق ذاته لم يكن أى شيء سوى مجموعة من الافتراضات عمسا يجب أن يكون عليه موقفه لا تنهض على أى أساس واقعى بالنظر إلى الموقع السياسى والاجتماعى للسراى ومصالحها .. لفكرة الخيانة هنا تنطلق من الأيديولوجيا الوطنية وتستخدم لإنتاج وإعادة إنتاج هذه الأيديولوجيا . وإذا كان

منهج التخطيط والتصويب بفتح في إدارة الممارك السياسية وتثبيت رايات الأيديولوجيا ولو على نحو دوجائي فإنه في مجال العلم يسد مرة وإلى الأبد أى محاولة للفهم أو التفسير .. فليس بعد الحكم القيمي قول .

أيضا لعله من الضروري أن أنفي أن هذه الورقة ترمى إلى إقامة فواصل مانعة بين الحركتين الماركسيتين الثانية والثالثة - كما رأى البعض . فما من مسرر يذكر لاعتبار الحركة الثالثة حركة عمالية أو شيوعية بأى وجه .. بل لعلها - كما جاء في مقال آخر في هذا الكتاب ^(٤) - كانت في الخلل الأول والأخير حركة طلابية، انضوت حتى إلى الظهير العمالي الملموس الذي غشمت به الحركة الثانية . بل ويدور أن الحركة الثالثة لم تكن من الناحيتين السياسية والأيديولوجية أكثر من امتداد متأخر للحركة الثانية .. وقع على عاتقها دخول معارك المؤخرة . وإذا كانت هذه الورقة تقسم ضمنا أى فاصل على الإطلاق فإنما يكون ذلك بين الحركتين الأولى والثانية .. فالحركة الأولى (حزب العشرينات) لم تكن معنية في المقام الأول بشئون التمصير والقضية الوطنية وكان اتجاهاها عموما أكثر أهمية وعمالية .. بشكل يتجاوز فيما أظن الواقع السياسي العريض لصر في مجموعه في تلك الحقبة . وإذا كان ثمة إنجاز بارز للحركة الثانية فهو صياغتها للطبعة الوطنية المصرية من الماركسية .. الأمر الذي أتاح لها أن تلعب دورا مهما في التاريخ السياسي والأيديولوجي المصري لم يحققه الحركة الأولى . وإذا كانت الحركة قد ربطت مصيرها بالناصرية من جراء هذه الأيديولوجيا - على نحو ما سنرى - وانحدرت معها .. فهذا لا يعنى تخطيطا توجهها الأساسي هذا في زمنها - بالرغم من مشاكله الكثيرة . فهذا يجب أن نأخذ في الاعتبار أن هيمنة هذا الطابع الوطني وعدم تخليه من جانب أى قوة ماركسية فعالة مسألة تحتاج للتفسير .. لا للإدانة .

وثالثا : فإن هذه الورقة لن تستطيع وحدها التغلب على الآثار التي خلفتها

(٤) مقال : 'حول الحركة الطلابية في مصر في السبعينات' .

إنجازات رفعت السعيد لمنظمة "حدثو" ولتبار كوريل في قلبها .. فهذا يحتاج إلى ما لا يقل عن إعادة كتابة تاريخ الحركة اعتمادا على الوثائق الأصلية بطريقة أقرب إلى الشمول . والواقع - لنفرغ سريعا من هذه المسألة - أن رفعت السعيد لا يكاد يبلل جهدا يذكر لإخفاء الإنجازات .. فيكفي أن يقارن المرء بين كم الصفحات التي خصصها حدثو بالمقارنة بالمنظمات الكبرى الأخرى (الراية وطلبة العمال) .. ويكفي أي تصفح سريع ليصطلم المرء بنيرات الاحتراف والتمجيد والإعجاب الحماسية فيما يتعلق بحدثو .. احتفاء بنشاطات المنظمة ورؤيتها وأخلاقياتها ومبادئها ومواقفها ، لا يكاد يكلف منه إلا انتقاد متقطع متباعد ، ينصب أساسا - وإن كان يشمل أشياء أخرى - على خضوع حدثو لرؤى المنظمات الأخرى في بعض المنعطقات الصعبة ، وهو انتقاد كما ترى من شأنه أن يؤكد التمجيد . أما الاعتراف المتحفظ ببعض مزايا وإنجازات المنظمات الأخرى فيغرق في بحر اللوم .. والأهم من ذلك أن هذه المزايا والإنجازات تقف بلا تفسير، بل ويجعل السياق العام القارئ عاجزا عن فهم كيفية تحقيقها . وعلى سبيل المثال فإن الصورة التي يقدمها السعيد لمنظمة الراية تصيب المرء بالدهاشن كبير إزاء ما يورده السعيد عن نمو هذه المنظمة كميا بشكل قارب نحو حدثو نفسها . كذلك فإن السعيد لم يكلف نفسه عناء الزفح عن تصفية حسابات معاصرة لوقت كتابته لتاريخ الحركة ، فأعمل قلم الأزدراء في تناول القسم "وحدة الشيوعيين" ^(٥) الصغير بقيادة إبراهيم فتحى وآخرين .

غير أن الأخطر من كل ذلك أن السعيد أعمل آليات التخطيط والتصويب في كتابته عن المنظمات الأخرى مستخدما مفاهيم حدثو وخطها السياسي معيارا عاما .. الأمر الذي جعله يفشل في فهم منطقها الداخلي الذي يلهمها للاختلاف مع حدثو . وعلى سبيل المثال يلوم السعيد طليعة العمال لعودتها للتحالف مع الوفد

(٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٨٦ .

بعد انقلاب ١٩٥٢ ، مع أنها سبق أن اتهمته بخيانة القضية الوطنية ^(٦) . وبصرف النظر عن أن مثل هذه التلذذات لم تقل منها أية منظمة فإن السعيد يغفل تماماً عن انساق هذا الموقف مع التحليل الذي تبنته تلك المنظمة للنظام آنذاك .. إذ اعتبرته نظاماً فاشياً . أيضاً .. يلين السعيد الماركسيين غير الحداثيين للجورنهم فسي التحقيقات التي أعقبت اعتقالات ١٩٥٩ إلى الكذب على المحققين وتضليلهم ، مشيداً بالمقابل بمواقف كوادو حدتو اللينيين أعلنوا انتماءاتهم وعقيدتهم ورايهم السياسي ^(٧) ، متجاهلاً الاختلاف الأساسي بين موقف هؤلاء الماركسيين من النظام وموقف حدتو التي كانت تنق في النظام وتسعى لإقناعه بالتحالف معها .. غير أنه اختار الإدانة الأخلاقية بدلاً من الفهم .

وجدير بالذكر هنا أن السعيد لم يطرح على نفسه أصلاً مهمة التفسير .. ولا أدل على ذلك من الكيفية التي طرح بها انتقاداته القليلة التي أوردتها بشأن حدتو .. منظمته الأثرة . فبرغم انتقاده المتكرر للفكرة التي شاعت بين كوادرها ، والتي تعزو قمع النظام الناصري للحركة إلى وجود جناح أو مؤسسات رجعية داخل نظام تسمى ^(٨) ، فإنه لم يطرح بتقديم أي تفسير لشيوع هذه الفكرة .. كما لو كانت محض خطأ ناجم عن غباء أو نقص ذهني في القائمين به . والامتناء الوحيد البارز من هذه القاعدة هو مناقشته لأسباب إقدام أكبر منظمين ماركسيين على حل نفسيهما طوعاً . ولكن حتى هنا يقع السعيد في مشكلة أخرى .. حيث يبرى ليؤكد أن الحل كان خطأ ، دون أن يكلف نفسه بشرح الأسباب التي بنى عليها هذا التأكيد .. كما لو كنا أمام خطأ أخلاقي واضح بذاته ^(٩) . كذلك فإن المبررات الكثيرة أو اللواحق التي ساقها لاتخاذ قرار الحل لم

(٦) نفسه ، ص ٣١٩ .

(٧) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢١١ .

(٨) نفسه ، ص ص ٤٨ - ٤٩ ، ص ١١٥ ، منظمات اليسار ، ص ص ٢٨٠ - ٢٨٤ .

(٩) لا داعي للتذكير بأن ماركس قد حل الأزمة الأولى بالضغط لأخذ قرار يتفهم إلى الولايات

تدفعه إلى إعادة النظر في رؤية الحركة لنفسها بوصفها طليعة عمالية .. غير أن هذا يحتاج بالطبع إلى منظور آخر ما كان ليتوفر له في ضوء خياراته .

وكان من أثر اجتماع الانحياز الكمي والكيفي إلى حدته أن أضرت آلية التخطيط والتصويب بالصورة التي يقدمها السعيد - كمؤرخ فيما يتوخى - للمنظمات الأخرى ، فأتت مشوشة تحمل غلات أكثر مما تقلم صورة مفهومها . وكان من الآثار الجانبية لهذا الوضع أن اضطر هذا المقال إلى الاعتماد أساسا على ما ورد في كتابي السعيد عن حدثي في استكشاف أيديولوجية الحركة ونظريتها والتعامل بحذر بقدر الإمكان عند تعميم النتائج .

وفي ضوء هذه التحفظات يتعامل المقال مع كتابي رفعت السعيد كمكلف وثائقي ضخم وغني .. ولكنه محدود الدلالة في فهم منطق حركة منظمات عديدة بسبب احتلال حدثي للمصدرة في الكم قبل كل شيء آخر .



ومعنى محاول هذه الورقة فيما تبقى أن تطرح محاولة أولية لإعادة فهم تاريخ الحركة الماركسية الثابتة انطلاقا من تحليل قصتها مع الناصرية .. وتناولها في ثلاث لحظات : الأيديولوجيا - النظرية - التكوين .

أولا : الأيديولوجيا

إذا أردنا أن نلخص موقف الحركة الماركسية المصرية من الناصرية في قضية واحدة فسوف تكون بلا شك قضية وطنية النظام من عندها .. فقد دارت معظم الصراعات بين المنظمات في هذه الفترة حول ما إذا كان النظام الناصري برجوازيا كبيرا (أو فاشيا) متواطئا مع القوى الاستعمارية ، أو نظاما وطنيا معاديا للاستعمار . وقد انتهى الصراع الأساسي حول هذه المسألة باتفاق الجميع على

= المتحدة ، بعيدا عن الدور الثورية الأوربية لموت في هوء .

وطنية النظام عام ١٩٥٧ ، فكان ذلك مقدمة منطقية للوحدة الكبرى بينها عام ١٩٥٨ ومقدمة مبكرة للحل . ويلخص السعيد هذا الموقف - وهو ذات الموقف الذي تبناه الآن أغلبية فصائل الحركة - في عبارة واحدة : أن نظام عبد الناصر "كان وبرغم كل أخطائه نظاما وطنيا ومعاديا للاستعمار" (١٠) . وإذا كان السعيد يبدى إعجابه الشديد بحدتو .. فإنما يعود ذلك - ضمن ما يعود - إلى أنها كانت أقل المنظمات الماركسية نقدا للنظام وأكثرها تمسكا بالقول بوطنيته.

ويتضح ذلك من النص الآتي الذي يصور فيه السعيد تطور الموقف من النظام بين عامي ١٩٥٢ و ١٩٥٧ : "البعض [يقصد حدتو] شارك فيها [ما يسمى ثورة يوليو] وأيدها في مواجهة كل العالم التقدمي ، والبعض [المنظمات الماركسية الأخرى] أدانها بعبارات أكبر من حجمه [١] ... ويتقلب الموج مسريعا فيقف المؤيدون [حدتو] في المعارضة ، وتقف الحركة [حدتو أيضا] في مواجهة أصدقائها [الضباط] ... ثم يتقلب الموج انقلابا معاكسا ويغير يوليو مساره عائدا إلى الصراط الصحيح أو الأقرب إلى الصحة فيكون التأييد من الجميع هذه المرة (١١) ."

ولا ندري طبعاً ما هو "الحجم الأدنى" الذي يشترطه السعيد لحصول هذا البعض على حق إدانة النظام بما يراه مناسبا من عبارات ! غير أن ما يعيننا هنا هو الإشارة السريعة إلى الأحداث التي تلقى الضوء على ما يعنيه السعيد في هذه العبارة . ذلك أن حدتو أيدت حركة الجيش منذ ما قبل ٢٣ يوليو امتدادا إلى وجود بعض أعضائها في تنظيم الضباط ، بينما تحفظت القوى الماركسية الأخرى باعتبار أن الانقلاب العسكري أداة الرجعية المفضلة في العالم الثالث . وزاد هذا الموقف حدة مع إعدام خميس والبكري وسحق اعتصام كفر الدوار .. واضطرت حدتو في نهاية عام ١٩٥٢ إلى الإقرار برجعية النظام ، ليس بسبب موقفه من

(١٠) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٨٢ .

(١١) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٩ .

الطبقة العاملة ، ولكن بسبب تقاربه الملموس مع الولايات المتحدة آنذاك .. أما عودة الجميع للتأييد فكانت مع إعلان صفقة الأسلحة التشيكية وبالنرويج وتوتر العلاقات مع الولايات المتحدة مرة أخرى .. وأخيرا تأميم قناة السويس . وهنا هو ما يطلق عليه السعيد "عودة يوليو إلى المسار الصحيح" . فالمسار الصحيح لا علاقة له بالموقف من النشاط المستقل للطبقة العاملة .. لأنه ينطلق من معيار وحيد هو الموقف من "القضية الوطنية" .

وفي ضوء المعيار الذي يقوم عليه مفهوم "المسار الصحيح" هنا يصبح مفهومنا تماما اهتمام السعيد بتبرئة حنتو من العداء للنظام بالقول بأنها كانت واقعة تحت تأثير الآخرين .. والتذكير بأنها تأخرت ولم تلجأ إلى معاداة النظام بعد إعدام خميس والبقرى مباشرة ، على أساس - كما جاء في وثائق حنتو آنذاك - أن "الكتلة المعادية للشعب وعلى رأسها الاستعمار الأمريكي تعمل على عزل حركة الجيش عن حركة الطبقة العاملة بصفة خاصة وعن الحركة الشعبية بصفة عامة ... (وعلى ما) أن نساخر من أجل فضح المؤامرة الاستعمارية التي تهدف لتحويل رصاص الجيش إلى صدر الشعب" . وتعبير رفعت السعيد "التضال لعزل نفوذ الرجعية وتأثيره" على الضباط باعتبارهم ينتمون لفئة غير معادية هي البرجوازية الصغيرة^(١٢) . وبعبارة أخرى فإن الواجب الأساسي للحركة الماركسية هو منافسة الاستعمار على صداقة الضباط وعدم إغضابهم . ويرى السعيد أن هذا الموقف "كان صحيحا ورصينا ومتواكبا مع مفاهيم ومعلومات وعلاقات حنتو بحركة الجيش"^(١٣) - مشيرا هنا إلى وجود عدد من أعضاء حنتو في تنظيم الضباط . فالموقف الصحيح .. مثله مثل "المسار الصحيح" ينطلق أولا وأخيرا من القضية الوطنية .

ومع ذلك لم يتفق الجميع على الموقف من النظام بعد عام ١٩٥٧ .. فقد

(١٢) نفسه ، ص ١١٢ .

(١٣) نفسه ، ص ٢٤٦ .

تجدد الخلاف والصدام بين الحركة ككل والنظام بعد الوحدة مع سوريا بسبب اتجاهه إلى مصادرة الخريجات السياسية في سوريا أيضا وصلى ناصر الخيث للقضاء على نفوذ الماركسيين في العراق في ظل حكم عبد الكريم قاسم بالإضافة إلى تضيق مجال الحركة أمام الماركسيين المصريين برغم تأييدهم العملي والنظري له .
فبينما تمسكت حدثو بالتأييد واتجهت إلى الدعوة لدخول الاتحاد القومي - حزب النظام الذي يحتكر الشرعية - ودعمه ، رأت منظمات أخرى وجوب الاستقلال عن هذا الحزب باعتباره حزب البرجوازية برغم الاتفاق العام على تأييد النظام .
وبرغم أن السعيد لا يؤيد صراحة اتجاه القويان في الاتحاد القومي (حيث لم يكن متاحا عمليا سوى النشاط الفردي من داخله بفرض موافقة النظام وفي الحدود التي يسمح بها) ، إلا أنه يستنكر تشدد الاتجاه الآخر الذي سعى دفاعا عن ماركسي العراق الذين يتأمر عليهم ناصر إلى "إغضاب الحكام .. وبالذقة إغاظتهم" (١٤) ، وعدم مراعاة شعور ناصر "بالغيرة" تجاه قاسم (١٥) . وبرغم إدانته لاتدافع الاتجاه الأكثر تهادنا داخل حدثو إلى نقد ماركسي العراق لموقفهم من ناصر ، إلا أنه - على حد تعبيره - "لا يرفض توجيه اللوم إلى البعض الذي نسي نفسه في شمار معركة مفصلة وخالية من القنطة ضد نظام حكم عبد الناصر" - وهنا المقولة الجوهرية : "الذي كان وبرغم كل أخطائه نظاما وطنيا ومعاديا للاستعمار" (١٦) .

وإذا كان موقف حدثو والسعيد الأصلي من الضباط يقترح الدخول في منافسة مع الاستعمار على قلوب رجال النظام .. فإن الموقف من الصدام الثاني أكثر دلالة .. فهنا يتوجه السعيد إلى نقطة النظام .. إذ يرى أن الماركسيين كانوا محقين في انتقاداتهم له .. لأن "قضية الخلاف : الديمقراطية وأسلوب ممارسة

(١٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٨٥ .

(١٥) نفسه ، ص ١٤٧ .

(١٦) نفسه ، ص ١٨٢ .

الوحدة العربية كانتا وبالدقة "كعب أخيل" بالنسبة للنظام ، فمعهما أتت الضربات المتتالية ، وبسببهما وقعت أكثر من كارثة ، بل وصفت التجربة بأكملها فيما بعد^(١٧) . فحتى إذا كان النظام مخطئاً عند السعيد فإن مشروعية نقده تنبع بالضبط من الموقف الجوهرى القائم على الولاء له .. أى من أنه نقد من الداخل ولمصلحة النظام ذاته .. وبهدف "حمايته من أخطائه" ... أو - بقدر من المبالغة - من "انقلابه على نفسه" ! نفسه الوطنية الافتراضية طبعاً ! وموف يلاحظ القارئ أن هذا الطرح بطبيعته ذاتها لا يترك مساحة ما لإثارة قضية السلطة .. وبالذات سلطة الطبقة العاملة .. فإذا كان الموقف "الرصين" السابق يعنى جواز التسامح لزاء قمع العمال حتى لا تنجح "مؤامرة الاستعمار لتوجيه رصاص الجيش إلى صدر الشعب" ، فإن هذا الموقف الثانى يعنى ما لا يقل عن تفويض النظام فى الحكم وقصر المطالبة على "حق الاستشارة" - والضغط بالتالى - بدعوى مساعدة النظام على تبنى ما تفترض الحركة أنه "سياسات صحيحة" بمعيار مصلحة النظام ذاته .. مقابل الحصول على نصيب من الثروة الناصرية يتناسب مع هذا الدور ويمكنها من أدائه . وجدير بالذكر أن هذا الموقف لا يخص السعيد وحده .. بل هو موقف شديد الانتشار ، تجسد فى عشرات الوثائق والخطابات الموجهة للنظام من داخل السجون وخارجها .. خاصة بعد ما سُمى بقرارات يوليو الاشتراكية .

إلى هنا يمكن القول بغير مبالغة أننا أمام طبعة ناصرية من الماركسية من الناحية السياسية . غير أن هذه الطبعة ، وإن كان يبدو من كتابى رفعت السعيد أن حدثت قد تبنت أكثر أشكائها تطرفاً - وهذا مصدر فخر للسعيد على أية حال - إلا أنها كانت قاصداً مشر كاً للحركة فى مجموعها .. ففى نهاية المطاف لم يتخذ قرار الحل الذى يمثل الامتداد المنطقى لهذا التصور فريق دون فريق .. والأهم من ذلك أن هذه الطبعة الناصرية تستند أصلاً من الناحية الأيديولوجية إلى طبعة وطنية للماركسية .. وهى طبعة يمكن القول بأنها سبقَتْ وجود الناصرية السيامى أصلاً .

(١٧) نفسه ، ص ١٥٠ .

ولا أدل على ذلك من رؤية الصورة الأيديولوجية عند المنظمات المختلفة وقت معارضتها للنظام . فحين "أخطأت" حدتو وعارضت حركة الجيش ، كان اتهامها الأساسي لها هو أنها "تقف مع البرجوازية الكسيرة وتتخذ موقف الحياسة الصريحة"^(١٨) - أى خيانة القضية الوطنية . وحين تصل إلى قمة تطرفها في معاداة الضباط تنهمم بأنهم عصابة عسكرية عميلة لأمريكا ، وترفع شعار الكفاح المسلح مع اتهام النظام بأن معاهدة الجلاء التي وقعها تعد شكلا من أشكال الارتباط بغلف الأطلنطي^(١٩) .

وليس هذا موقف حدتو وحدها .. فتتظيم "النواة" المنشق عن حدتو يتهم حكومة الضباط بأنها "تفون [الوطن] وتساوم"^(٢٠) ، وتعارض طليعة العمال حكم الضباط على أساس أنهم يشكلون ديكتاتورية عسكرية فاشية تسعى لاستبدال الاستعمار الأمريكي بالإنجليزى^(٢١) . أما منظمة الراية التي كانت آخر منظمة كبيرة تتحول لتأييد الضباط فقد واصلت المعارضة على أساس أن النظام يسعى لجر الشعب للحرب العالمية بالاتفاق مع المستعمرين^(٢٢) ، لتصل إلى القول بأن حركة الجيش قامت بتدبير أمريكى^(٢٣) . ولعل الموقف الأكثر دلالة على هيمنة الأيديولوجيا الوطنية هو تأكيد "مجموعة الحزب" (أعضاء الحزب الشيوعى المصرى المشكل عام ١٩٥٨ بعد انفصال حدتو عنه) - برغم معارضتها للنظام على أساس أنه واقع تحت سيطرة اتحاد الصناعات وكبار الرأسماليين - على "أننا منقذ

(١٨) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٣٧ .

(١٩) نفسه ، ص ص ١٧٥ - ١٧٨ .

(٢٠) نفسه ، ص ٢٣٩ .

(٢١) نفسه ، ص ٣٣٦ .

(٢٢) نفسه ، ص ٣٩٢ .

(٢٣) نفسه ، ص ٣٩٣ .

إلى جانب عبد الناصر إذا كان جادا فى مواجهة الاستعمار والصهيونية^(٢٤) .
فحتى إذا كان النظام معبرا عن الرأسمالية فإن الموقف النهائى منه - من جانب
منظمة ماركسية - يظل مرتبطا بالمعيار الوطنى وحده .

وخلاصة القول أن المعيار الوطنى كان هو الفاصل فى تحديد مواقف الحركة
من النظام . غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن هذا المعيار الوطنى كان مرتبطا عند
المنظمات الشيوعية بالموقف من المعسكرين الشرقى والغربى ، باعتبار أن أولهما
معسكر التحرر والآخر هو معسكر الاستعمار . ويبدو أن المسألة قد تطورت على
الوجه الأتى : وجدت الحركة الماركسية المصرية فى الأربعينات أن القضية الوطنية
التي انفجرت مرة ثانية آنذاك تصلح تماما للحلول محل قضية الدفاع عن السلام
العالمى الذى بدأت بها الؤر الأولى لمنظمات الحركة ، على أساس أنه شعار شعبى
جامع يكفل العداء للاستعمار .. أى للمعسكر الغربى . وتشمل التمسك
بالأيديولوجى الأساسى للحركة فى التأكيد على أن الولايات المتحدة لا تمثل حلا
للقضية الوطنية بل حليفا للاستعمار التقليدى ورأس حرية الاستعمار بعد الحرب
.. على خلاف الموقف الوطنى التقليدى الذى يرى أنه لا بأس من الاستفادة من
كل القوى الدولية للحصول على الاستقلال . وبالطبع كان هذا الموقف يمثل فى
البداية ترجمة مصرية للقضية الأساسية للأحزاب الشيوعية آنذاك ، وهو مساندة
الاتحاد السوفيتى باعتباره المجتمع "الشيوعى" القائد فى مواجهة الرأسمالية العالمية
بزعامة الولايات المتحدة . غير أن الاندراج فى الحركة الوطنية بشعاراتها والتجديد
على أساسها أسفر فى النهاية عن اختزال الماركسية المصرية إلى الموقف من القضية
الوطنية والاستعمار الأمريكى الجديد ، بل والانهماك فى الدفاع عن وطنية
الحركة الماركسية التي عادة ما كانت تُتهم من قبل خصومها بأنها "عميلة" للاتحاد
السوفيتى ، وبالتالي غير وطنية .. واختصارت الحركة دائما أن تتمسك بمكاسبها
الأولى من الاندراج فى إطار الحركة الوطنية القوية .. وفقدت بالتالى استقلالها

(٢٤) السيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢٢٠ .

الأيديولوجي .

ولا أدل على ذلك من أن الشعار الوطني كان ارتباطه بقضايا الطبقة العاملة التي حرصت كل منظمة على التأكيد على أنها المعبر الوحيد - أو الأمثل على الأقل - عنها ، ضعيفا للغاية . وبالطبع فإن حدثوا هنا أيضا في المقدمة : فهي تتنازل ببساطة عن حلمها الكبير بإقامة اتحاد عام للعمال عند صدور إشعار ناصري في سبتمبر ١٩٥٢ بتأجيل انعقاد مؤتمره التأسيسي إلى أجل غير مسمى وتواصل تأييد النظام^(٢٥) ، ثم تتصل من الاعتصام العمالي في كفر النوار وتتقاضى عن سحق الجيش له ، بل ويندفع كرادرها إلى مساعدة الجيش على تهنة سكان كفر النوار^(٢٦) .. كما تستسلم ببساطة عندما تستولي هيئة التحرير على نقابة الأحذية الواقعة تحت نفوذها بالقوة^(٢٧) . وبالطبع يختلف الموقف من نضالات الطبقة العاملة عندما اتجهت حديثا إلى معاداة النظام باعتباره غير وطني في رأيها آنذاك .. إلا أنه مع عودة سياسة الوفاق مع ظهور "وطنية النظام" - شاملة الموقف من الولايات المتحدة - تعود سياسة تهنة العمال ، باسم الحزب الموحد الذي شمل حديثا وآخرين هذه المرة ، بحجة أن الشركات الاحتكارية تستفزهم وتجرحهم لمعارك وإضرابات ومظاهرات للإيقاع بينهم وبين الحكومة - الوطنية طبعاً - الأمر الذي كان يتطلب من وجهة نظرها أن يبرهن العمال على تأييدهم لحكومة ناصر بتقديم طلباتهم النقابية إليها^(٢٨) .. وبالتالي يحل التحكيم الحكومي محل الاتصال الطبقي العمالي وتكرس فكرة أن الدولة وسيط وحكم بين الطبقات . وحين أمنت السلطة الناصرية النشاط النقابي بإقامة اتحاد عام للعمال

(٢٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٦٤ .

(٢٦) نفسه ، ص ٦٣ .

(٢٧) نفسه ، ص ٧٠ .

(٢٨) نفسه ، ص ٢٨٠ .

تحت هيمنتها البرت حدثوا تقوم بواجب التحية لهذا الاتحاد^(٢٩) السلطوى ، بل ودعمته وحلوت العمال من الذين يريدون دفع المطالب العمالية للمصادرة والقضايا العامة - أى مساندة النظام الوطنى - إلى الخلف^(٣٠) . وليست المسألة هنا مسألة إدانة .. بل توضيح حقيقة أن التوجه الأساسى عند حدثوا - أو القضايا العامة بتعبيرها - هو التوجه الوطنى وليس زكساب البروليتاريا وعيا مستقلا بذاتها ومصالحها . وبعبارة أخرى فإن الموقف من الطبقة العاملة تابع للحكم على مدى وطنية السلطة . وحين يكون النظام وطنيا ولكنه يرفض أى نشاط ديمقراطى ، نقابيا كان أو سياسيا ، فمن الطبيعى أن يصبح النشاط النقابى للعمال "مُحرّجا" لتنظيم .. يهدد بتكرار مازق كفر الدوار ، الذى كانت الحاجة ماسة إلى تجنبه ، بقدر ما أنه يضع الأيديولوجيا الوطنية فى مواجهة تصور الحركة عن نفسها بوصفها حركة عمالية وشيعية .. ويتبع هذا الإخراج أساسا من الطابع القمعى للنظام ، حيث أنه لم يترك للحركة فرصة كافية للمناورة ، وإن كان قد منحنا الفرصة لفهم أيديولوجيتها بشكل غامض فى الوضوح !

وكان من أثر حسم الانتماء الأيديولوجى بهذا القدر من الوضوح - أى لصالح الوطنية لا العمالية - أن اتجه الموحد إلى التعاون مع أجهزة النظام بشأن القضايا الوطنية .. فعاونت كوادره المباحث فى تنظيم المقاومة "الشعبية" - إن جاز هذا التعبير هنا - للعدوان الثلاثى . ويفخر السعيد بنور الرفاق فى الضغط على المباحث من أجل مزيد من المقاومة . أما الشعار الذى رفعته الكوادر أمام جماهير بورسعيد فكان "الوقوف صفا واحدا خلف قائدنا وزعيمنا البطل جمال عبد الناصر"^(٣١) .. ففى مقابل السماح لهم بالمشاركة فى المقاومة كان عليهم أن يرددوا أمام الجماهير اسم الزعيم الأرحم مع بقية الأبطال . لقد كانت الحركة

(٢٩) نفسه ، ص ٢٩١ .

(٣٠) نفسه ، ص ٢٩٢ .

(٣١) نفسه ، ص ٢٩٦ .

على استبعاد ، إزاء التهايب القومية الوطنية لحظة العدوان الثلاثي ، لا تهدئة العمال فحسب ، بل وبيع نفسها للنظام بأى ثمن ، ولو كان هو المشاركة السياسية ... وليس التقايمة هذه المرة ... فى تكريس مصادرة استقلال الحركة الجماهيرية وتبعيتها للنظام حتى وهى تغارس "المقاومة الشعبية" .

وإذا كان موقف حدتو والموحد هو الأكثر وضوحا بفعل المعلومات التعزيرة التى قدمها السعيد فإن ثمة دلائل على سيادة المنطق العام الوطنى لدى المنظمات المختلفة حتى وإن لم يكن بذات الدرجة من الذيلية . فالتنظيم الذى نشأ من اتحاد الموحد مع الرابطة - التى كانت كما قلنا آخر من أيد النظام - وصل ولاؤه إلى حد تقديم نصائح للسلطة بشأن السياسات التى يجب على وزارة الداخلية اتباعها تجاه الإخوان المسجونين^(٣٢) . أما طليعة العمال فبرغم أنها كانت فيما يبدو المنظمة الأكثر اهتماما بالحركة المستقلة للطبقة العاملة والتزاما بفكرة تشكيلها لها فإن باندونج كان بالنسبة لها علامة تحول كامل فى الموقف من النظام ، فأصبحت تتكلم عن "حكومتنا الوطنية"^(٣٣) . صحيح أنها احتفظت ببرنامجها بقدر من الاستقلال قتل فى الدعوة لتكوين جبهة وطنية متحدة تساند عبد الناصر بدلا من أن ترضى فيه ، وأن نعمة التأييد أقل كثيرا من نعمات الموحد ، باعتراف رفعت السعيد ذاته ، وحلت تماما من تمجيد "الزعيم"^(٣٤) ، إلا أن أسس الأيديولوجيا الوطنية حرمها فى النهاية من الحفاظ حتى على هذا التمايز المبدئى - وإن كان غير فاعل سياسيا ... ودفع بها فى نهاية المطاف إلى المشاركة فى قرار الحل .

وإذا كانت طليعة العمال قد شاركت المنظمات الأخرى مصيرها الأخير المرتب على الأيديولوجيا الوطنية فإنها بصفة عامة تقدم جانباً آخر من الصورة ، هو مأساة محاولة الاحتفاظ بأكبر قدر من الاستقلال عن النظام باعتبارها فى نظر

(٣٢) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٤٦ .

(٣٣) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٣٤٢ .

(٣٤) نفسه ، ص ٢٤٦ .

نفسها منظمة بروليتارية . ولا يتمثل ذلك في الموقف المذكور في الفقرة السابقة فقط ، بل وفي مواقف مختلفة أرادت المنظمة أن تتخذ فيها موقفا مبدئيا بصرف النظر عن المواقف . فبخيرنا السيد أن الحزب المتحصد (حدثوا والراية) قد أخذ على طليعة العمال اتهامها للحكومة بتزوير الانتخابات البرلمانية عام ١٩٥٨ ، ليس لأن الاتهام غير صحيح ، ولكن لأنه الاتهام يتفق مع ما تقوله إذاعة صوت أمريكا .. وأن النقد يجب أن يكون "بنائيا" - على حد تعبير المتحد - قائما على أساس سياسى ويتفق مع "الخط الرئيسى لمركتنا الوطنية" (٣٥) . وبصرف النظر عن روح التحسب من إغضاب النظام التى أملت هذا النص فإنه يعطوى على تسليم صريح بعدم أهمية ارتكاب جريمة سياسية بحجم تزوير الانتخابات وبحق النظام فى تفصيل برلمان يناسبه - لاهيك عن أن البرلمان هنا لم يكن أكثر من منبر للرأى - ولو بشمن إفقار الحياة السياسية والاعتماد على ما تبقى من حقوق سياسية ضحلة للسكان . غير أن ما يعيننا هنا هو أن هذا الموقف من جانب طليعة العمال يشير إلى محاولة الإبقاء على تأييد مشروط للنظام ونوع من الشعور بأهمية الدفاع عن الحقوق السياسية الأولية .. كما أن الموقف المتمثل فى اعتبار النظام ممثلا للمصالح البرجوازية (مجموعة الحزب : طليعة العمال والراية) قبل التأميمات كما رأينا كان تعبيرا عن شعور بضرورة الحفاظ على قنايز الرايات بين البرجوازية وحزب الطبقة العاملة على نحو ما كانت المنظمات الماركسية ترى نفسها .

وجدير بالذكر أن واحدا من قادة هذا الاتجاه - أحمد صادق سعد - كان قد وصل إلى تحليل مشابه لقرارى الحل .. إذ يرجعهما إلى عاملين ، أولهما "الخط الفكرى القومى الأساسى فى الفكر الماركسى المصرى منذ الأربعينات ، والذى كان بارزا بصورة قوية فى الخط اليونسى [حدثوا] ، وكان أضعف كثيرا فى تيارنا ولكنه ازداد قوة شيئا فشيئا تحت ضغط الأحداث ... وجعل التمايز بين الشيوعية

(٣٥) السيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٥٣ .

المصرية وبين الناصرية (منذ الستينات) يتلاشى" (٣٦) ..

والحال أنه إذا كانت الحركة في مجملها قد عانت بدرجة أو بأخرى من التناقض بين "الخط القومي" والمعتقدات البروليتارية ، فإن الخط القومي كان مهمنا بحيث أننا متفشل في العثور على برنامج سياسي للتحرور العمالي أسوة بالبرنامج الوطني الواضح . فالعمال في أقصى اللحظات تطرفا كان دورهم عند المنظمات يتمثل في أنهم أكثر الطبقات كفاحية ووطنية . وعلى حد الملاحظة الموحية للغاية لأحمد صادق سعد فإن أحدا لم يتحدث عن سلطة الطبقة العاملة .. فانطوى الأقصى كان القول بقيادة هذه الطبقة للحركة الوطنية ذاتها (٣٧) . ومعنى ذلك أن البرنامج الوطني كان البرنامج السياسي الوحيد للحركة ، بينما تراجعت المطالب العمالية إلى محض مطالب نقابية خاضعة للسياسات الوطنية . ومن هنا نفهم كيف كانت حلتل ، الأكثر اتساقا مع هذه الروح ، مستعدة للمشاركة في تهذبة العمال خوفا من انفجار التناقض بين المعتقدات السائدة عن تمثيل البروليتاريا والأيدولوجيا الحقيقية الوطنية . ولعل أوضح تعبير يجده المرء عن عمق هذه الأيدولوجيا عبارة وردت على لسان رفعت السعيد وهو يقدم أحد كتابه : "لأجيال متعاقبة ... وهبت حيا وحياتها لهذا الوطن ولطبقة العاملة ولكل كادحية" (٣٨) . فؤلاء رفاقه المناضلين هو : أولا : للوطن ، وثانيا : ليس للطبقة العاملة والكادحين ، بل لطبقة الوطن العاملة وكادحية . وبعبارة أخرى فإن

(٣٦) أحمد صادق سعد ، رد بلاط يده على أسئلة موجهة إليه عن حياته ونشاطه السياسي وبعض المسائل الخاصة بتاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، وعنوانه "رد على الأسئلة" ، مؤرخ أكتوبر ١٩٨٨ ، ويقع في ٢١ صفحة فولسكاب . مودع عند ابنه مني صادق سعد ، ص ٢١ . ولكنه يستخدم كلمة الخط القومي بمعنى "أهلي" أو ربما على كلفظ مجاهد من ناحية الدلالات السياسية .

(٣٧) نفس المصدر والصفحة .

(٣٨) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٨ .

الطبقة العاملة (المحلية لا العالمية) تستحق ولاء المناضلين بالضغط بسبب وطنيتها أو دورها المفترض في تحرير الوطن . وفي الستينات حقق النظام جانبا مهما من المطالب النقابية ، بل وتجاوز في بعض الأمور - مثل المشاركة في الأرباح ومجالس إدارات الشركات والـ ٥٠٪ الشهيرة للعمال والفلاحين - أقصى طموحات الحركة . فأصبح الشق العمالي بأكمله من برامج المنظمات الماركسية غير ذي موضوع .

وإذا كانت هذه "المكاسب الاشتراكية" قد اقترنت - بل غُلقت تماما - بتأميم الطبقة العاملة سياسيا وثقافيا .. فإن مسألة التأميم السياسي لم تكن من الأمور الجوهرية عند الكثير من منظمات الحركة الماركسية المصرية . غير أن هذه المسألة كانت على قدر من التعقيد يستحق التناول . فالبرنامج السائد عند الحركة كان يسمى البرنامج الوطني الديمقراطي .. الأمر الذي يعنى أن الديمقراطية كانت مكونا سياسيا جوهريا .. كذلك سبق وراينا كيف أن السعيد يأخذ على النظام عدم ديمقراطيته وينسب إليها الكوارث التي حلت بالنظام . ومع ذلك سوف نجد أن الحزب المتحد (حدثو والراية) يرحب من حيث الجواهر بالإجراءات الإدارية التي اتخذها النظام لتصفية المرشحين غير المرغوب فيهم في انتخابات مجلس الأمة ، وينظر بعين الرضا إلى استبعاد الحكومة "للمرشحين الرجعيين وعملاء الاستعمار المعادين لتورتنا الوطنية الديمقراطية [١] وبذلك مهدت السيل عليهم منذ البداية وصانت المعركة الانتخابية ومجلس الأمة من تخريبهم" (٣٩) . بل وبرر المتحد سريان الاستبعاد على المرشحين الماركسيين أنفسهم بأن الماركسيين قد "عجزوا من قبل عن جعل قضية تكوين الاتحاد القومى بوصفه شكلا تنظيميا قضية جماهيرية تستجيب لها الحكومة" (٤٠) .. فالتقى اللوم على الماركسيين المتشددين .

(٣٩) نفسه ، ص ٥٤ .

(٤٠) نفسه ، ص ٥٣ .

والديمقراطية بصرف النظر عن المصطلحات الدستورية شيء يتعلق بحق
الممارسة السياسية . ومن خلال هذه المواقف .. يوضح أن أغلب منظمات الحركة
قد تبنت مفهوما معينا للديمقراطية .. يتعلق حصرا بحق بعض القوى السياسية في
التمتع بحق النشاط الجماهيري خصوصا والحقوق السياسية عموما .. فهى مسألة
تتعلق بما يمكن أن نسميه المجتمع السياسى .. أى ممارسة السياسة الفعلية ..
وبالتحديد تلك القوى التى تعتبر وطنية .. أى تتفق مع الأيديولوجيا الرئيسية
للحركة .. وعلى رأسها بالطبع المنظمات الماركسية ذاتها .. ولا يتعلق بالمعنى
المفهوم الذى يقول بحق "الشعب" فى اختيار حكمائه وحق كل مواطن فى التمتع
غير المشروط بالحقوق السياسية . وهذا يعنى أننا أمام مفهوم مخبئ للديمقراطية -
إن جاز التعبير - وبهذا المنطق يكون من حق نظام يعتبر وطنيا أن يفرض وصايته
على الجماهير ويحدد لها المرشحين الذين تختار من بينهم .. فإذا لجأ أيضا إلى
التروير - كما سبق ورأينا - فإن وطنية النظام تحول دون "التطرف فى نفسه" -
إن جاز التعبير . ولكن أن يستخدم النظام ذات الأساليب فى مواجهة الحركة
الماركسية التى تعتبر فى نظر نفسها وطنية ، وكذلك الطبقة العاملة .. فهذا ما لا
يتفق مع الديمقراطية الوطنية ، أى الديمقراطية المشروطة بالوطنية (وهذا هو فيما
يسمى التعبير الأدق ، وليس الوطنية الديمقراطية) . ولا أدل على ذلك من أن حدثت
ذاتها ، بعد انشقاقها من حزب ١٩٥٨ ، لم ترحب على الإطلاق بقرار الحكومة
بقصر العرش فى الانتخابات النيابية على أعضاء الاتحاد القومى ، وبالتالى
استبعاد الماركسيين ، وإن كانت قد رأت أن معارضة القرار يجب أن تكون فى
حدود لا تصل إلى "ما يهدم تحالفنا مع الحكم الوطنى" ^(١) . وبصبح السبيل
الوحيد أمام الحركة أن يتفاهم الأوصياء على الجماهير : أن تقنع الحركة الماركسية
النظام بإقامة "جبهة وطنية" معها .. والحال أن المجال السياسى لم يكن يسمح بتعدد
الأوصياء . ولم يكن أمام الحركة الكثير لتفعله .. ليس فقط بسبب القمع
الناصرى، وإنما أساسا بسبب القيود التى فرضتها عليها أيديولوجيتها ذاتها .

(١) نفسه ، ص ١٢٦ .

فحتى هذه الديمقراطية "الوصائية" التي تقنع بمطلب المشاركة في السلطة من موقع الخليفة التابع كان النضال من أجلها محدودا بمحدود الحفاظ على خط تأييد النظام طالما ظل في أعينها وطنيا .

ثانيا : النظرية

لا نستخدم هنا كلمة "النظرية" بمعناها العلمي .. بل نقصد بها معنى قريب من "الفقه" .. أي إسناد الأحكام والمواقف السياسية إلى أصول شرعية ما . وغفل الماركسية مصدر الشرعية النظرية/ الفقهية بالنسبة للحركة الماركسية ككسل .. لاختلافات المنظمات السياسية تتحول من الناحية النظرية إلى خلافات حصول الماركسية الصحيحة وتبادل الاتهامات بالانحراف عنها وفقا لقواعد "علم أصول الفقه" التي تأمست أثناء النزاع بين المناشفة والبلاشفة في روسيا القيصرية .. وبوجه توجب مجموعة معروفة من الاتهامات ، أذكر منها : النزعة النقيابية ، الانحراف اليميني ، النزعة اليسارية المغامرة ، النزعة البرجوازية الصغيرة .

غير أن هذه الظاهرة العالمية لم تتخذ ذات الشكل في كل مكان .. وسوف يحاول هذا الجزء من الورقة أن يلقى الضوء على خصائص "الفقه" الماركسي في مصر .. والذي اكتسب خصائص مختلفة عند المنظمات المختلفة . وبالطبع - بفضل انحيازات رفعت السعيد - سوف تحظى حلتو بنصيب الأسد .

يقدم تحليل هنري كوريل للجيش نموذجاً بارزاً لتحليلات حلتو : "الجند : فلاحون في الأساس ، عمال الجيش : عمال ، صف الضباط : برجوازية صغيرة ، الضباط : برجوازية متوسطة ، الضباط الكبار : برجوازيين مرتبطين بالمصالح العقارية والملكية" . وقد استنتجت حلتو في ضوء هذا التحليل - وأيضاً علاقاتها المباشرة برجال الانقلاب - أن الضباط "الأحرار" ينتمون إلى البرجوازية المتوسطة .. التي تتميز بـ "السودد ، ازدواجية المواقف ، خشيتها من الجماهير وعداؤها

للاستعمار معا ... الخ^(١٢) . ويمكن أن نسمي هذا التحليل "التحليل البراجماتي المبسط" .. فما يريد كوريل أن يقوله ببساطة هو أن الرتب الأصغر أنسب في التوجه إليها من الرتب الأعلى .. وفي سبيل ذلك كان على استعداد كامل لأن يفقد خصائص الجيش من حيث هو كذلك .. أي كمؤسسة هرمية إدارية تقوم على نظام للأوامر والانضباط .. وتفرض نوعيات معينة من المصالح . فالجيش ليس تجمعا من الطبقات ، ولا يسلك أفرادها انطلاقا من انتمائهم الطبقي إلا وكان ذلك إيلانا بتحطيم الجيش وتفكيكه . أما في الظروف "المعسدة" فيخضع الجيش لنظام خاص يفرض مصالح ونزاعات نوعية تتصل بطبيعته كجسم إداري هرمي .. مما لا مجال للتوسع فيه هنا . غير أن الأخطر من ذلك هو مد هذا التصور على استقامته في تحديد طبيعة الانقلاب العسكري في ١٩٥٢ .. الأمر الذي يفقر عند أبسط تفكير إلى أي أساس معقول أو غير معقول . ذلك أن هذا التحليل يتسنى أن الضباط من حيث هم ضباط ليست هم أكثر من مطالب نقابية .. من قيل إصلاح إدارة الجيش أو المساواة في فرص الترقى أو حتى زيادة الأجور .. كما فعل كونستبلات البوليس في قردهم قبل الانقلاب بسنوات قليلة .. أما الانقلاب العسكري فلا يفهم مضمونه السياسي عموما - سواء بالتحليل الطبقي أو بغيره - إلا في إطار تحليل واسع للظروف وتوازنات القوى السياسية التي جعلت الانقلاب ممكنا وناجحا ، بل ومنحته اتجاهه .. وليس بهذه الطريقة الغريبة التي تشبه طريقة الحكم على مرشح في الانتخابات وفقا لأصوله التطبيقية وأخلاقه ! وإذا طبقنا طريقة الانتماء الطبقي المباشر على تحديد نظام حكم هتلر مثلا فسوف نجد أكثر تقلدا من الضباط أنفسهم .. فهتلر ذاته وحزبه وقوات عاصفته تنتمي إلى البرجوازية الصغيرة لا البرومطة .. وقس على ذلك الكثير !! ولا كان التحليل قد أغفل كل هذا يمكن القول أن العامل الخامس في تطبيق هذه المفاهيم الكورييلية عن الجيش في تحليل الانقلاب لا ترجع إلى أي نظرية في التحليل الطبقي بقدر ما

(١٢) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٠٠ . وثمة فوائد كثيرة معروفة في كلمة "الخ" !

أنها ترجع إلى ضرورة تسوية ثقة حدثو المسبقة برجال الانقلاب - أي منحها أساسا شرعيا - بحكم الصلات الشخصية الوثيقة .. وبالثبات الثقة في وطنية الضباط وفي تعاطف بعضهم مع حدثو .

وتطور حدثو تحليلاتها في ذات الاتجاه بعد عودة الرضا عن الضباط عام ١٩٥٥ : "حركة الضباط الأحرار هي إحدى الهيئات السياسية لقسم من البرجوازية الوطنية في مصر ، هي بالتحديد تعبير عن مصاغ الضباط المتوسطين والصغار وتعارض سيطرة الاستعمار والإقطاع المطلقة على الجيش وعلى مصائر الضباط بالتالي" - متطلقة هذه المرة من الأوضاع المهنية للضباط لتحديد "طبيعتهم السياسية" إن جاز التعبير ، وبشأن القضية الوطنية بالطبع - وتواصل : "فهل يعنى ذلك أنها خالية من الأفكار والشخصيات الرجعية ؟ كلا على العكس فطبيعة البرجوازية الوطنية تلك الطبيعة المزدوجة واضحة أيضا" ^(٤٣) . ويمكن التطوير هنا في أنه يتيح استيعاب جميع الأحكام المتناقضة التي صدرت بشأن وطنية النظام .. فالطبيعة المزدوجة تسمح بتفسير التقارب مع الولايات المتحدة أو مع الاتحاد السوفيتي .. تأميم قناة السويس أو إعدام حميس والبقرى ... وبإمكان الضباط أن يكونوا تقدميين أو رجعيين .. من رجال الاستعمار أو من "رجال الوطن" .. فهذا كله كما ترى لا يخرج عن الطبيعة المزدوجة التي وُصفت بأنها "واضحة" . فهذا أشبه بقولك أن فلانا يتمتع بطبيعة مزدوجة تجمع بين الخير والشر وبالتالي تصبح جميع تصرفاته "مفهومة" ، إما وفقا لطبيعته الأولى وإما وفقا للثانية ! وواضح أن صيغة بهذا الشكل وإن كانت تأخذ طابع التحليل الطبقي ومصطلحاته فإنها في الواقع ليست سوى طريقة للتخلص من أي تحليل لصالح التعامل المباشر مع الظروف والأحوال المتغيرة .. وهذا ما سميت به - تجاوزا - بالتحليل البراجماتي . وفوق ذلك يمكن أن نلاحظ أن هذه الطبيعة المزدوجة تُفهم هنا -- إمعانا في البراجماتية - على أنها وجود "أفكار وشخصيات رجعية" - مقابل الأفكار

(٤٣) نفسه ، ص ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

والشخصيات التقدمية طبعاً . وهذا يعني أن هذه الطبيعة المزدوجة ذاتها ليست لها أى منطق خاص .. أى ليس لها مصالح جوهرية محددة تجعلها تتجه يساراً أو يمينا في ظروف متغيرة يمكن تحديدها معالمها .. وإنما تعنى ببساطة القسم الضباط أنفسهم (وآفكارهم) إلى رجعيين وتقدميين .. أو بعبارة أخرى خيبرين وأشرار بالمعايير الوطنية . وفي التطبيق العملى سوف يعنى ذلك أن من يوافقنا على أيديولوجيتنا الوطنية وما يوافقها من أفكار يعتبر تقدماً ، والعكس بالعكس ، وبالتالي تبرير منطق منافسة الإمبريالية على قلوب الضباط والمناورة داخل صراعات الضباط أنفسهم . فـ "النظرية" هنا تُعْمَن في إلغاء أى نظرية لصالح الحس العملى المباشر .

وإذا كان السعيد يستنكر فيما يبدو قول البعض في حديثه بوجود "مجموعة اشتراكية في السلطة" بعد الثأيمات^(٤٤) ، فإن هذا القول ليس فى الحقيقة سوى امتداد لمنطق حديثه الخاص فى التحليل ، لا يعنيه سوى أنه يقتصر إلى المصطلحات التطبيقية التى استخدمت فى التحليل الذى ناقشناه حالاً .. والتى تعبد بالطبع ضرورية من وجهة نظر بروتوكولية بحثة . كما يتسق مع هذا المنطق أن يعزو الحدويون قمع النظام لهم برغم تأييدهم له إلى "طبيعة مزدوجة لجهاز الدولة" .. أو بتعبيراتهم ذاتها : وجود "جناح رجعى" ، سواء تم اكتشافه فى "المباحث العامة" عام ١٩٥٦^(٤٥) ، أو فى "الأهرام" - أى هيكمل - عام ١٩٥٨^(٤٦) ، أو حتى بشكل غير محدد تماماً : "دوائر معادية لتوجهات الحكم" الذى كانت وطنيته قد أصبحت محل تسليم نهائى^(٤٧) .

أما منظمة الراية فيبدو أنها كانت أقرب إلى خصائص الستالينية منها للبراجاتية ، وأكثر اهتماماً بالتمسك بتحليلات طبقية تقليدية .. بصرف النظر عن

(٤٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢٠١ .

(٤٥) السعيد : منظمات اليسار ، ص ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٤٦) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ص ٤٦ - ٤٧ .

(٤٧) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٢٠١ .

الصحة والخطأ . فقد انطلقت أصلا من فكرة "خيانة" البرجوازية الكبيرة للقضية الوطنية .. وبالتالي طرحت بعد الانقلاب شعار جبهة شعبية ضد حكم الضباط ، باعتباره حكما للبرجوازية الكبيرة "الخائنة" . ولا أدل على اهتمامها بالتمسك بتحليلاتها الطبقيّة القاطمة - أو الأصول الفقهيّة - من استمرارها في موقفها هذا حتى عام ١٩٥٧ .. ضد واقع أن النظام ليس أمريكيا . لذلك كان انكسار الخط السياسي للمنظمة حسادا وخطيا من النقيض إلى النقيض . ولا شك أن الدافع الأصلي لهذا التشدد كان بالضبط تاريخ هذه المنظمة . ذلك أنها طرحت نفسها بقوة عام ١٩٥٠ واقتضت العديد من كواتر حدثو وغيرها وغت غوا مربعا بفعل نقدها لغيرها من المنظمات باعتبارها مهادنة للبرجوازية .. بل و"قيادات بوليسية متفenne في خدمة البرجوازية" وغير ذلك من الأوصاف التي لم تصور عن استخدامها لإظهار تشددها^(٤٨) . غير أن ثمة دافع آخر لهذا التشدد - غير المبرر في ضوء الأيديولوجيا الوطنية التي تبنتها - وهو قيام رابطة الولاء في هذه المنظمة جزئيا على عبادة الشخصية .. حيث كان يشار إلى فؤاد مرسى قائدها بعبارات من قبيل "عاش خالق نظرية حزبنا وموجه رايثا خالد .. العظيم"^(٤٩) . والذي يعني هنا هو أن "خالد العظيم" يكتسب مشروعته من أنه "خالق النظرية" .. ولذلك كان تغيير النظرية القائلة بخيانة البرجوازية مسألة خطيرة أيديولوجيا وتنظيميا .

وبين هذين الطرفين يمكن أن نقول أن حدثوا كانت الأكثر تعبيرا عن الروح العامة للفقه الماركسي المصري ككل .. على أساس أن البراجماتية كما وصفناها قريبة الصلة بالعفوية . ذلك أن كلا التحليلين البراجماتي والمستاليني يجتمعان في التحليل الأخير في سمة العفوية النابعة من الأيديولوجية الوطنية كما تبنتها الحركة. يقول السعيد أن الحركة بمجملها قد تقاسمها تكبيكان .. أولهما يقول

(٤٨) نفسه ، ص ٣٥٧ .

(٤٩) نفسه المصدر والصفحة .

بالثورة الوطنية الديمقراطية ومحورها تحرير الوطن من الاستعمار والثاني "يتجاهل طبيعة المكونات لحركة الفعل السياسي والاجتماعي في بلد شبه مستعمر كمصر ويدعو مباشرة إلى ثورة تحريرية مسلحة بقيادة الطبقة العاملة على رأس كتلة الطبقات الشعبية"^(٥٠). وبصرف النظر عن كلمة "المسلحة" هذه التي سمعناها الكثيرون عن حق افتتاحنا من السعيد .. فإننا نلاحظ أن المراوحة بين الخيارين إنما كان يتعلق في المقام الأول بمدى إمكانية العثور على حليف "برجوازي" قوى يتميز بالوطنية يمكن أن تساند الحركة سلطته .. برغم الكلام الكثير عن "قيادة الطبقة العاملة" . فالبرنامج يكون ديمقراطيا وطنيا - حسب المصطلح الذي اخترته - إذا وجد هذا الحليف - ممثلا في الوفد أو الضباط - الذي يمارس سياسات تعتبر وطنية .. أي معادية للاستعمار . ويصبح البرنامج ديمقراطيا شعبيا .. أي قائلا بحياة البرجوازية إذا تعلق بإيجاده . ويترب على هذه المقولة اتجاه البرنامج إلى اليسار والتشدد في سيرة قيادة الطبقة العاملة للحركة الوطنية في مواجهة البرجوازية الخائنة .. أي تنشيط ودعم الكفاح العمالي . وبهذا المعنى يصبح موقف المنظمات الماركسية بالضرورة عفويا ، لاعتماده سياسات رد الفعل تجاه مواقف النظام . وبصرف النظر عن اعتصار رفعت السعيد عن اتجاه حدثو في عامي ١٩٥٣ و ١٩٥٤ إلى معاداة النظام فإنها بدورها تقاسمت في تلك اللحظات شعار الديمقراطية الشعبية مع المنظمات الأخرى .. لتصل إلى القول بوضع المشروعات المتوسطة والصغيرة تحت الرقابة الشعبية مع ضمان أرباح معقولة لها^(٥١) ، وواصل الموحد هذا الخط المتشدد في فترة العداء للنظام^(٥٢) . ولا شك أن إصرار الرابطة على انتهاج سياسة العداء تجاه الوفد - حين كان في السلطة - ثم الضباط لفترة طويلة كان أبعد عن البراجماتية .. ولكنه كان في

(٥٠) نفسه ، ص ٣٢٦ .

(٥١) نفسه ، ص ١٣٤ .

(٥٢) نفسه ، ص ٢٥٥ .

الواقع عقويا أيضا ولكنه أميل إلى "العناد" بشأن سياسات هذا وهؤلاء ، حيث أنه افتقر إلى موقف مختلف من معايير الحكم على النظام ذاتها ، وهي معايير من شأنها بالضرورة أن تضع الحركة في موقف رد الفعل أو العفوية .

وفي إطار سيادة الأيديولوجيا الوطنية لاشك أن حدثوا قد اكتسبت ميزة من كونها الطرف الراجح بامتياز . فكانت بفضل براجماتها بالذات الطرف الأكثر على الحركة في ظل هذا النظام الذي اضطرت جميع الأطراف في النهاية إلى الإقرار بوطنيته . ففي ظل غياب أى تصور للعمل السياسى خارج إطار الأيديولوجيا الوطنية ، وخاصة بعد التأميمات ، كانت الدليمة تجاه النظام ميزة نسبية ، وكان الفكر النظرى ميزة .. بقدر ما أنه أعفى الحركة من انكسارات خطيرة ومفاجئة في الخط السياسى .

ربما كان ثمة طريق آخر مقترح لإعادة فهم ما تفعله الناصرية .. يتمثل في اتجاه طبيعة العمال إلى محاولة التوصل إلى تطبيق مصرى للماركسية لا يعتمد فقط على دراسة الأمهات النظرية وإنما "تنظير الدروس المستخلصة من التجارب النضالية" (٥٣) .. أى دراسة المسار السياسى الواقعى لا الافتراضات الموروثة . وأيا كان مدى التزام المنظمة على مدى تاريخها بهذا الاتجاه عمليا فإن الطابع القومى — بتعبير صادق معد — للأيديولوجيا السائدة منع هذه المنظمة من التوصل إلى نتيجة مختلفة عن بقية المنظمات .. فغيرت خطها السياسى كلية عام ١٩٥٥ كرد فعل لسياسات النظام .. وعلى أية حال فيبدو أن هذا المسار بالذات يحتاج إلى دراسة أدق لفهم أسباب تعثره .

ويتمثل الحاجس الآخر للفقه النظرى فى مسألة "التمثيل" . ففي إطار الأيديولوجيا الوطنية وفقه وطنية وخيانة البرجوازية .. انشغل الفقه النظرى بقضية تعريف من من المؤسسات يمثل من من الطبقات .. وبصفة خاصة مسألة تمثيل

(٥٣) أحمد صادق معد ، المصدر السابق ، ص ٧ .

البرجوازية الوطنية وتمثيل البرجوازية المتحالفة مع الاستعمار . وعادة يتم ذلك بقياس السلوك السياسي للمؤسسات السياسية وفقا للمعيار الأيديولوجي المعتمد على قراراتها ومواقفها الرسمية .

ولا شك أن نظرية التمثيل لا ترجع إلى الحركة الماركسية المصرية وحدها - ولا حتى إلى الحركة الماركسية عموما .. فهي كائنة في قلب الآليات السياسية التي ظهرت مع الدولة البرجوازية الحديثة . غير أن هذه النظرية اكتسبت طابعا خاصا عند الماركسية المصرية في ضوء مقولة أخرى .. هي مقولة "المهمة التاريخية" .. ومؤداها أن ثمة مهمة تاريخية موضوعة على عاتق البلد أو الوطن ، فرضها منطق التطور التاريخي العالمي ذاته .. كانت هنا - في إطار الأيديولوجيا الوطنية - مهمة التحرر من الاستعمار والحقا بركب التقدم والقضاء على بقايا الإقطاع ... الخ . وينحصر الخلاف بين المنظمات في ما إذا كانت البرجوازية - المرشح الطبيعي نظريا لأداء هذه المهمة - قادرة على وراثة في تحقيق المهمة التاريخية أم لا . ففي هذه الحالة الأخيرة تزول المهمة إلى الطبقة العاملة . وبناء على ذلك يصبح من الأهمية بمكان تحديد ما إذا كان النظام ، باعتباره يمثل البرجوازية السياسية ، يتجه لتحقيق المهام التاريخية أم "يكونها" .. وبالتالي الحكم على ما إذا كانت البرجوازية المصرية ، من خلال ممثلها السياسي ، وطنية أم عميلة .. وبالتالي - أيضا - ما إذا كانت الخطوة التي مستبعاها الحركة خطوة الثورة الديمقراطية الوطنية (حدث) ، أم الديمقراطية الشعبية (الرأية) .

والحال أن مقولة المهمة التاريخية على النحو الذي أوضحته أكسب أيديولوجية الحركة عموما طابعا التصادميا/ اجتماعيا - إن جاز التعبير - ولا سياسيا في ذات الوقت ، يقوم على فكرة "الموضوعية" . فالمهمة التاريخية مسألة "موضوعية" فوق الصراع الطبقي .. بل يمكن القول بأنها مقياسه الخامس . وبالتالي فإن المعيار هنا هو السياسات التي تتخذها المؤسسات التي ستعتبر معبرة عن سلطة البرجوازية ، مأخوذة بتألقها أكثر منها مأخوذة من حيث هي تقسيم للتأثير على

التوازنات السياسية ومواقع القوة .. أى من حيث تلبيتها للمهام التاريخية ، لا من حيث تأثيرها على توازنات القوى فى الصراع الطبقي . وينطبق نفس الأمر على تحليل أوضاع الطبقة العاملة .. فعلى سبيل المثال اعتبرت حدوث مسألة إقامة اتحاد عام للعمال ومشاركة العمال فى الأرباح ... الخ .. بمثابة مكاسب عمالية ، وغفلت تماما عن جانبها الأهم ، وهو إخضاع الطبقة لنظام بوليسى صارم ومصادرة نشاطها النقابى .. ذلك من النشاط السياسى الذى صودر على مستوى المجتمع بأكمله . وكان المنطق الواضح هنا هو منطق "المكاسب" "الموضوعية" بالمعنى الاقتصادى .. الذى لا يعطى أولوية لرؤية من يفعل ماذا .. ولكن لما اعتبر منذ البداية مكسبا وهدفا . والحال أن هذه المقولة تعنى فى التحليل الأخير تغليب السياسات اليومية والتكتيكات فى تقييم الموقف على الأهداف الاستراتيجية البعيدة المدى ، كالقدرة على الحركة والمناورة من خلال التمتع بحرية الحركة والاستقلال الفكرى والتنظيمى .

أما الملصق الثالث للفقہ السياسى الماركسى آنذاك فهو تغليب قياس السياسات الخارجية على الداخلية .. وهو ما يتفق مع معيار الوطنية الحاكم للأيديولوجيا ومنطق المهمة التاريخية الذى رأيناه حلالا . إذ تعد هذه السياسات الموضع الذى يتجلى فيه هذا المعيار بأوضح صورة .. سواء تكلمنا عن معاداة الاستعمار أو التحالف مع المعسكر الشرقى . ويتمثل هذا الملصق فى التفاضل عن مسألة لا ديمقراطية النظام أمام مواقف باندونج وصفقة الأسلحة التشيكية وليس حتى أمام قوانين "يوليو الاشتراكية" . ولم يحد عن هذا الموقف أحد حتى طليعة العمال التى كانت الأقرب إلى الاهتمام بالتوازنات السياسية والأبعد عن التحليل "الموضوعى" المذكور سابقا والأكثر تمسكا بمطلب الديمقراطية . وكانت الحركة الماركسية ككل قادرة على القبول بأى حد من الإصلاحات الاجتماعية مهما كان طالما ظل النظام وطنيا فى عيونها .. بل ويمكن القول بأن التاميمات التى أجرتها الناصرية كانت مذهلة للحركة ، بل وتجاوز أقصى طموحاتها .. بحيث أنه لو

كان أحدا قد نادى بها قبلها لهم وصمه بـ "الانحراف اليساري" الذي يصل إلى حد البلاهة .. وليس فقط "تجاهل طبيعة المكونات لحركة الفعل السياسي والاجتماعي" بتعبير رفعت السعيد وهو يتقد الواقفين على يسار حدثو .

غير أن النتيجة الأهم التي توثبت على مجموع هذه الخصائص النظرية ، في إطار الأيديولوجيا الوطنية ، أن الناصرية وقفت أمام الحركة الماركسية كأبى المحول .. فشلت كل الحيل في سؤاها عن كنهها .. وكانت مجمل سياسات النظام تنفض على رأس المناضلين كقنار غير مفهوم .. سواء كان قنارا نعيما كاعتقالهم وتعليبهم أو قنارا سعيدا كالتأميمات والميثاق . ففقدت الحركة عنصر المبادرة والقدرة على التوقع . فقد ساهمت جميع هذه الخصائص في إخفاء السؤال السياسي الرئيسي .. وهو آليات عمل هذا النظام - الذي لم يكف عن إدهاش المنظمات الماركسية بقراراته - والقوى التي تحرك سياساته .. كمقدمة لتحديد استراتيجية سياسية مستقلة للمنظمات الماركسية. وفي البداية كانت التحليلات التقليدية - وحتى البراجماتية الفاقدة للمعنى مثل "الطبيعة المزدوجة" - قادرة بشكل أو بآخر على إعادة تفسير الحدث بعد وقوعه . غير أن توالي المفاجآت أفقدت الحركة بالضرورة الثقة بالنفس مع ظهور العجز المتكرر عن الفهم والتوقع . ويمكن القول بأن هذا الموقف من الناصرية ما زال صاريا حتى الآن لدى الأغلبية على الأقل .

وبالطبع ليس من الممكن إغفال صعوبة تقييم الانقلابات العسكرية "التقدمية" التي اجتاحت العالم الثالث آنذاك .. إذ كانت ظاهرة جديدة من نوعها .. ولم تكن الحركة الماركسية المصرية هي التي قدمت أغرب التفسيرات لها .. بل لعمل المساهمة "النظرية" الأقوى التي رسمت المواقف السياسية التابعة للحركة الماركسية من النظام قد أتت من "علماء" - وقل "فهاء" - الاتحاد السوفيتي الذين أنشأوا نظرية "التطور اللارأسمالي" لتبرير التحالف الضروري من جانب الاتحاد السوفيتي مع هذا النظام وما يشبهه . غير أن هذا لا يمنع من ملاحظة أن

هذه النظرية كانت أفضل بكثير من فكرة "الجموعة الاخرائية في السلطة" لأسباب بروتوكولية .. فقد كانت أكثر اعتلاء بالمصطلحات الماركسية المعروفة .. وبالتالي تحوز قسماً أكبر من المشروعية الفقهية .

إلا أن قبول هذه الفكرة وغيرها من قبل الماركسيين المصريين إنما كان ينبع بالضبط من ولائهم الوطنية المذبذبة على أيديولوجيتهم السائدة لديهم . وبعد انتهاء الحقبة الناصرية أصبحت الماركسية المصرية أميل إلى تبني نظرية أعقد وأشمل لتبرير خيارها الوطني .. هي نظرية التبعية ، التي تعد النظرية الأكثر أصالة في التعبير عن صعود هذا النوع من الأنظمة في ظل صراع المعسكرين . وليس من الغريب أن أصبح معظم اليسار الماركسي في مصر الآن يقول بها ، بل ويحمل لواء الوطنية بمفهوم متشدد وشامل .. وأنه كان المبادر باختراع مبدأ "الدفاع عن الثقافة القومية" ومنظر الخصومية . إلا أن تفسير هذا الموقف الوطني الراسخ من قبل جماعة تحرص دائماً على القول بتمثيلها للطبقة العاملة يحتاج إلى الانتقال إلى نقطة أخرى : التكوين .

ثالثاً : التكوين

تطرح هذه الورقة تصوراً مبدئياً يقول أن المنظمات الماركسية المصرية في ظل الناصرية كانت تمثل قطاعات من الإثنيجنسيا المصرية ، لا الطبقة العاملة . ولا محل هنا - نؤكد ثانية - لفكرة الحيانة .. فالمسألة هي إيجاد تفسير أكمل لمنطلقات وتوجهات وحركة وبنية هذه المنظمات في إطار الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأتها ونموها . والواقع أنه كثيراً ما أخذت المنظمات الماركسية المصرية على بعضها البعض أنها منظمات برجوازية صغيرة ، غير أن هذه الفكرة التي تساق في معرض الجدل السياسي / الفقهى لم تجر أبداً دراستها بجدية ، وأقصى ما يقال في هذا الصدد أنها مرض أصاب حركة هي في أساسها شيوعية عمالية . وإذا كانت فكرة المرض مناسبة لإدارة صراع سياسي حول مقولات نظرية مشتركة محل

للنزاع وتبادل الاتهامات فإنها مضللة تماما إذا كان هدفنا تفسير واقع الحركة السياسية الماركسية .. ذلك الواقع الذي يقول أن قطاعا كبيرا من الإنتليجنسيا المصرية قد بنى بالفعل الماركسية وناضل داخل هذه المنظمات وشكل غالبية كوادرها.

وأول ما يستلفت الانتباه أن صعود منظمات "الحركة الثانية" قد أتى ضمن سياق تاريخي شهد فجأة صعود منظمات عديدة تنتمي إلى الإنتليجنسيا المصرية وتعادى الأحزاب البرلمانية التقليدية بشكل أو بآخر : مصر الفتاة ، الإخوان المسلمين ، الحزب الوطني الجديد (بعد سقوط الحزب الوطني القديم في قبضة كبار الملاك) . وقد ظهرت إرهابيات تمرد الإنتليجنسيا المصرية على تحالفها السابق مع كبار الملاك تحت ظل الوطنية في مظاهرات ١٩٣٥ التي أجبرت الأحزاب البرلمانية على الائتلاف تحت قيادة النحاس ، مما أسفر في النهاية عن توقيع معاهدة ١٩٣٦ . ثم أتت انشقاقات الوفد وأهمها الانشقاق السعدي لزيد من إضعاف قبضة مجمل أحزاب النظام البرلمانية على الجماهير الطلابية والإنتليجنسوية عموما . ومع تفاقم أزمة الإنتليجنسيا الاجتماعية والاقتصادية في الأربعينات وتزايد معدلات البطالة التي تعاني منها ازداد اقترابها من هذه المنظمات المختلفة . ولكن لما كانت الإنتليجنسيا عموما لا تتمتع بثقل طبقي قوى فإن هذه المنظمات لم تفلح في ترجمة شعبيتها المتزايدة إلى تواجد قوى في البرلمان .. المؤسسة السياسية الشرعية الوحيدة التي يمكن نظريا أن تقدم لهم شيئا .. بأن تترجم أفكارهم عن "العدالة الاجتماعية" ومسئولية الحكومة عمن لا يملكون - التي لعبت المنظمات الماركسية دورا تاريخيا في التمهيد لها - إلى سياسات واقعية ملموسة .

وتكمن أهمية هذا التحول التاريخي في أن الإنتليجنسيا أصبحت أميل إلى طرح أفكارها الأيديولوجية النهائية ، أو مجتمعتها المثالي ، مع تزايد سخطها وانفصالها عن البرجوازية الحاكمة . ويقوم هذا الأفق بالضرورة على تحكم الدولة المطلق -

أى توليها مباشرة إدارة كافة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية .. غير أن الإنتليجنسيا لا تتبنى فعليا هذه الفكرة النموذجية إلا فى ذروة أزماتها الخاصة^(٢) . فبعد اليأس من النظام سوف ترى هذه الإنتليجنسيا فى تحكم الدولة ركيزة ضرورية للتغلب على أزماتها باعتبار أنها هى المختصة بحكم مؤهلاتها بشؤون إدارة جهاز الدولة الحديثة ، وسرى فى هذا التحكم الأداة المثلى لتحقيق أحلامها المثالية -- أيا كانت -- عن المجتمع : الوسائل الإدارية .

ولا شك أن صياغة المسألة على هذا الوجه المتطرف لم تحدث صراحة أبدا .. وإذا كان ثمة تناول فكري أقرب ما يكون منها فهو تناول سلامة موسى - تلك الشخصية الطرفية سياسيا التى وقفت خارج جميع التيارات الرئيسية -- فى نظريته شبه الاشتراكية شبه الفاشية عن "السوبرمان" ، القائمة على تقديس العقل وسلطته اللامتناهية .. وبالتالي سلطة الإنتليجنسيا حاملة العقل والتى يُفترض أن تكون منزهة عن كل غرض . كان لا بد لهذا التناول الصريح أن يكون على يد شخصية طرفية سياسيا .. فالإنتليجنسيا ليست لها القدرة على إقامة نظامها الطوبوى هذا .. وليس مشروعها مأخوذا فى نقاله بقادر على اجتذاب أية طبقة اجتماعية مهمة . كما أنها بحكم فكرتها عن تجردها ، النابعة من علاقتها المباشرة بجهاز الدولة ، لا تستطيع أن تعي مطالبها إلا فى إطار أيديولوجيا مجردة تناسبها .. أى فى إطار نظرية عن التمثيل تجعل منها ممثلا لشيء أكبر منها .. كالطبقة العاملة أو الإسلام أو الوطن .

وفى إطار سيادة الأيديولوجيا الوطنية -- ميراث ثورة ١٩١٩ -- ركبت الإنتليجنسيا المصرية المتمردة طبقاتها الخاصة المختلفة -- ومنها الماركسية -- من الأيديولوجيا الوطنية .. فصورت هدفها ، وهو الدولة كهيئة الجيروت ، على أنه

(٢) حول مسألة علاقة الإنتليجنسيا بالدولة الحديثة والأيديولوجيات المختلفة التى تتبناها فى الظروف المختلفة وظروف ظهور طبعة إنتليجنسوية من أيديولوجية الهوية الوطنية فى مصر ، راجع مقال : "الوداع الأخير للحرس القديم" .

الأداة الخلقية لنصرة القضية الوطنية .. وهو ما لا يتحقق إلا بتصفية الدولة من "الحونة" وإقامة حلف وطني شامل يهدر بصوت واحد وتلاشي فيه الاختلافات .

والحال أنه من المعروف جيدا أن الإنتليجنسيا المصرية لم تحتل فقط قيادة المنظمات الماركسية المختلفة ، ولكنها شكلت أغلبية كوادرها . وبينما تحقق شعار "التمصير" الذي كان يعنى أن تحتل الإنتليجنسيا المصرية موقع القيادة بدلا من الإنتليجنسيا الأجنبية والتمصرة ، فإن شعار الصميل بمختلف أشكاله فشل فشلا ذريعا ما زال مستمرا حتى الآن . والحال أن شعار التمصير كان معبرا تماما عن اندفاع الحركة الماركسية الثانية بعيدا عن فلول الحركة الأولى الخطمة والاتجاه نحو تبني "التحرر الوطني" قاعدة أيديولوجية أصامية .. وموجهة رئيسيا لماركسياتها .. أما الصميل فكان يتوقف على ظروف كثيرة أخرى .

وترى هذه الورقة أن مقولة "البرجوازية الصغيرة" غير دقيقة في وصف تكوين هذه المنظمات .. فالمعنى الدقيق للمصطلح يشير إلى أصحاب الأعمال الصغيرة كصغار التجار والزراع وأصحاب الورش .. ولم يكن هؤلاء بالقطع هم جمهور المنظمات الماركسية . وقد جرت كتابات ماركسية عديدة على إدماج الموظفين وأصحاب المهن الحرة في فئة البرجوازية الصغيرة .. عادة مع اعتبارها قسم حديث منها . غير أن هذا التصنيف يعتمد على تشابهات هامشية تتعلق بالوضع الاجتماعي الوسطى بين البرجوازية والبروليتاريا .. في حين أن الفروق الجوهرية من حيث الوضع في عملية الإنتاج الاجتماعي - ولا داعي للتخوض فيها هنا - أكثر أهمية بكثير وتجعل من الأجدى تحليلها أن تُفرد هذه الفئة - الإنتليجنسيا - وحدها .. خارج مفهوم البرجوازية الصغيرة .

أيا كان الأمر فإن هذه الورقة ترى أن فرضيتها القائلة بأن المنظمات الماركسية المصرية تمثل فئة من الإنتليجنسيا المصرية منتج تحليليا أكثر مما لا يقاس من الفكرة القائلة بأنها منظمات فاشلة للطبقة العاملة المصرية . فهذه الفرضية تتسق مع الأيديولوجيا الوطنية المجردة التي تبنتها وأعدت تدويرها لدى الكوادرات

العمالية التي نجحت في تجديدها ، ومع موقفها العملى من الحقوق السياسية للطبقة العاملة الذى كان تابعا لموقفها من قضية وطنية النظام ، حتى إذا صرفنا النظر عن تطرفات حدثت في هذا الصدد . كذلك تتسق هذه الفرضية مع الملمح التمثيلى لملفقه الماركسى المصرى الذى ناقشته سابقا ، والذي يُعتبر كما سبق القول جانبها جوهريا من أيديولوجيات الإنجليجيسيا . كما أن الموقف السائد الذى يطرح الديمقراطية بشكل تحيوى ضمن إطار أيديولوجيا وطنية مقدمة ، باعتبار أن الوطنية كانت الشعار المعتمد لما اصطُلح عليه بالمهام التاريخية ، يضىق تماما مع الأحلام الصوفية للإنجليجيسيا المتمردة الشابة .

وإذا كانت المنظمات الماركسية قد قبلت بمصادرة نشاطها ، فإن ذلك كان فى إطار تحقيق النظام لحلم الإنجليجيسيا الكبير بإقامة الدولة القوية الموحدة التى كانت ترداد تغلغلا فى أحشاء المجتمع ويتعاطف دور جهازها الإدارى على جميع المستويات .. بما فى ذلك المستوى الأيديولوجى العزيز على قلب الإنجليجيسيا بحكم كونه تخصص صفوتها الدقيق . ولما كانت دعاية النظام الموجهة - وبمضمون تسميتها صراحة بمسئول المخ الجماعى (مع الاعتذار الشديد لجميع أحباء الناصرية) - تقول كلاما لا غبار عليه ككل من وجهة نظر الإنجليجيسيا الماركسية المصرية .. بل لعله كان فى جزء منه كلامها هى باللمات .. يكون لا جناح عليها إذا لاذت بأحضان "الأخ الأكبر" وخضعت لشروطه فى الغناء الوطنى والثورى - كما قالت أروى صالح . صحيح أنه كان من الأفضل كثيرا للإنجليجيسيا المصرية الماركسية أن تُمنح حق الغناء كما تشاء .. وحاولت مرارا إقناع النظام بأن ذلك لن يضره فى شيء .. إلا أنه إزاء الشروط الناصرية القاسية المصحوبة بالقمع المكثف لم تكن الخيارات كثيرة .. ولم يكن من الممكن أن تقاوم الإنجليجيسيا الماركسية إغراء جهاز الدولة كلى الجيروت الذى كان جزءا من أعز أحلامها أكثر مما فعلت .

ولعله لا يخلو من دلالة هنا أن مكتب الكتاب والفنانين برئاسة كمال عبد

الحلهم كان رائد خط تأييد النظام على طول الخط^(٥٤) .. فهذه الكوادر التي تمثل صفوة الإنجليزيسيا - انطلاقا من فكرة الإنجليزيسيا عن نفسها باعتبارها مبدعة خلاقة - والتي حافظ النظام القوي المميز خلقت على أيديها وأفكارها نظيفة من أى احتكاك بالطبقة التي يحبونها ويتاضلون من أجلها بشكل رومانسي .. هذه الكوادر لم تجد في داخلها أى مرور من أى نوع للاستمرار في مواجهة النظام . فدورها في "تمثيل الوطن" في وجهه "القمي" لن يتأثر .. بل لعل إمكانيات النظام الدعائية - الثقافية ستسمح لهم .. ليس فقط بحياة مريحة .. بل أيضا بتأثير أوسع وأكبر على الجماهير من خلال المطبوعات المدعومة والإذاعة والتلفزيون .. حيث سيكون بمسئولهم أن "يتوروا" الجماهير على أوسع نطاق ، بل وأن يفرضوا عليها التصوير فرحا !! ويسهموا بذلك في بناء "الإشراكية الصامتة" التي لا يُسمع فيها صوت فوق صوت النظام والمظاهرات المؤيدة وقد تشققت فيها الحاجر من الحتاف للزعيم المفروض في كل شيء . ولكن حتى ذلك لم يهتأوا به .. فسرعان ما وجدوا - بعد فوات الأوان - أن دورهم لا يتعدى أن يكونوا أحد الأجنحة الأيديولوجية للنظام .. جنبا إلى جنب مع الإسلاميين واليساريين و"الرجعيين" المتحالفين مع النظام في أجهزة أيديولوجية مختلفة .. ودخل الجميع في تنافس مرير على منح الشرعية للنظام .. كلٌ من وجهة نظره .. وفوقهم جميعا أجهزة "الأمن القمالي" والعناصر الموثوق بها ، التي لا تُعرف لها أيديولوجية سوى عبادة الزعيم بكل الطرق . ولم يكن ثمة مهرب سوى إعادة ترديد فكرة الصراع مع الجناح الرجعي داخل السلطة ... أما الديمقراطية فقد انتهت الحاجة إليها ما دام النظام يسهر على تطبيق "النظام الإشراكي" .



غير أن طرح المسألة على هذا النحو طرح مبسط للغاية .. ومع أن المادة

(٥٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٢٤ .

المخوفة لا تسمح بتحليل أعقد وأشمل .. ومع أن غاية هذه الورقة طرح فرضية أكثر من التوصل إلى استنتاجات نهائية متكاملة .. فلا بد من أن نلاحظ هنا أنه وإن كانت الإيديولوجيا المصرية عموماً ثقلية وسلطوية حين تتمرد وتطرح أيديولوجيتها الخاصة .. فلا شك أن الحركة الماركسية الثالية قد تميزت بميل ديمقراطي قوى بالمقارنة بمنظمات مثل الحزب الوطني الجديد والإخوان المسلمين . وأهم ما تمثل فيه هذا الميل ترالها النضالي الذي أرسى تقاليد كفاحية في حشد الجماهير وحشها على التمرد وعلاجها من عقدة الخوف من السلطة وتشجيعها على الدفاع عن حقوقها وتدريبها على أساليبه .. وهو ما يحتاج وحده إلى دراسة خاصة .

لقد قيل الكثير عن غياب الديمقراطية الداخلية عن أغلب التنظيمات الماركسية المصرية - والأجنبية - وعن الأسلوب التأمري في إدارة صراعاتها .. والتي حكى طرفاً منها رفعت السعيد .. ولكن في كل الأحوال لم يكن نشاط المنظمات الماركسية الجماهيري نجوياً على فط الإخوان المسلمين .. بل اشتهرت الكوادر الماركسية بصداميتها ونجبتها للاعتقالات القوية .. وحزبها للأمثلة على علم خشية السلطة والاستهانة بها .. بشكل ربما بدا أحياناً مبالغاً فيه وغير مبرر كفاية أمام الجماهير ذاتها .

إن تفسير انحياز الحركة الماركسية إلى ذيل للناصرية واستغنائها عن ترالها الديمقراطي يحتاج بالإضافة إلى ما قيل من قبل عن أيديولوجية الحركة ونظريتها وينتها أخذ علاقتها بالناصرية بعين الاعتبار . فهذه التراث النضالي بالذات هو الذي جعل الحركة مصدر خطر محتمل بشكل دائم على النظام ، حتى وهي تؤيده . فالنظام وهو يحشد الجماهير بالوسائل الإعلامية/ الإدارية - هذا التعبير جائز قاصاً - كان لا بد وأن يعتبر أى نشاط مستقل من أية منظمة ماركسية مهما بلغ تأييدها له بمثابة إقامة جهاز مواز يمكن أن يتقلب عليه يوماً ما . خصوصاً أن تقاليد الكفاح الجماهيري التي اشتهرت بها هذه المنظمات لم تكن مرغوبة أصلاً - إذا

أردنا تعبيراً مخففاً - في ظل الناصرية . لقد كان قانون الصمت التام هو الشرط الأول لاستمرار النظام برغم كل ادعاءاته التمثيلية العريضة .

كان الخلاف بين الحركة والنظام حول الموقف من حكم قاسم في العراق نهاية بروفة التعاون مع المنظمات الماركسية المؤيدة ، متمثلاً في السماح لها بقتل محدود ومحكوم من الحركة من داخل أجهزة النظام لحسب (٥٥) .. فقد أوضح ذلك الخلاف أن استئناس الناضلين صعب وغير مأمون تماماً . بعدها أصبح هاجس النظام هو بالضبط كسر هذه الروح الكفاحية التي لم تتعلم ما يكفي من "الأدب" حين تتعامل مع السلطة "العليا" .. فكان التعذيب .. وكان أن أصبحت مخاطبة "الزعيم" كما يخاطب الناس بعضهم ، ولو بشكل ودي متطلق أصلاً من التأييد ، ميراً كافياً للقتل .. ولسبب كهذا مات ذلك الناضل الماركسي الكبير وهو "في عرض" "الزعيم" ونحت رجمة كلابه . وماذا يهم وقد ترك عشرات الآلاف من الجنود بعد ذلك بسنوات قليلة يحرون في الصحراء نحو القناة بلا معين .. غير أن كل ما أمكن فهمه من هذه الكارثة - للأسف - هو أن "الوطن" والزعيم قد هُزما .. وماذا عن هؤلاء الذين سيقوا للمذابح ؟ من حق المرء أن يصرخ غضباً .. وكفى عبادة للأصنام والحناء لها .

على أية حال .. كان على النظام - هذا النظام بالذات - أن يحلّم التقاليد الكفاحية للماركسيين بإذلالهم في السجون .. ولا يمكن للمرء أن يتهمه بالتقصير في ذلك . غير أن الشرط النهائي للتعاون الذي كان يكفل الاطمئنان التام للنظام كان إنهاء كل وجود لحركة مستقلة .. وهو ما عُرف بـ "الحل" .. ليضمن نهائياً عدم مواجهة مثل هذه الروح الكفاحية مرة أخرى . ونجح النظام في دفع الحركة نحو جسم ترددها بين تراثها الكفاحي وأيديولوجيتها الوطنية التمثيلية لصالح الأخيرة . فقد وجدت الحركة نفسها محرومة عملياً من كل إمكانية للعمل

(٥٥) نفسه ، ص ٩٦ - ٩٨ . حيث يؤكد أن التحرك المستقل من جانب الماركسيين كان محظوراً ويقابل بالقمع حتى في فترة "زهرة العمل" هذه .

الجماهيري ، بل وملقاة في المعتقالات بكواجرها ومعاطفها على حد سواء ..
فمائت هذه التقاليد الكفاحية أو نامت عمليا ، وانتهت علاقة الحركة بالظهير
العمالي الذي اتسع الوقت للنظام لامتناعه داخل أجهزته العمالية البوليسية ..
ليتغلب في النهاية صوت "مكاتب الكتاب والفسانين" - إن جاز التعبير - في
المنظمات المختلفة^(٥٦) .. أي "صوت الوطن" الذي ما زال يدوي في أروقة
اليسار . لقد كانت هذه "المكاتب" بالتحديد هي ما يريد النظام من الحركة ..
فحرص على توظيف الإنجليزيسيا الماركسية في أجهزته لتواصل التفتي
بأيديولوجيتها الوطنية المطعمة بـ "الاشتراكية العلمية" التي أقرها النظام . أما
الكواجر العمالية والجماهيرية فشتتها وأبعدها عن جميع مواقع التأثير الممكنة . لقد
اختار النظام الأيديولوجيا الماركسية الوطنية حليفا له .. أما التراث النضالي
الجماهيري الذي يعلم عدم تقليد السلطة فقد رفضه بإصرار .. وكان قرارا الحل
بمخاطبة قرابين بالانصياع لهذا التفضيل . وكان السكوت على تشييت العمال
المناضلين .. الرفاق .. قرارا آخر اتخذته الإنجليزيسيا الماركسية يوما وهي "تكافح
ضد الرجعية" داخل أجهزة النظام .

ولعله من المهم أيضا أن نشير إلى أن عدم ظهور أي بديل للطبعة الوطنية من
الماركسية له ثقل جماهيري على كثرة المشاحات بين المنظمات الماركسية
وانشقاقاتهما إنما يدل بشكل أو بآخر على غياب إمكانية فعلية آنذاك لقيام حركة
مستقلة للطبعة العاملة المصرية .. وهو أمر يحتاج إلى دراسة أخرى .

(٥٦) يشير رفعت السعيد إلى رسالة أرسلت من أحد المناضلين إلى محمد شطا (حدث) ، يشير
فيها إلى انقسام الماركسين إلى بعض منهم مستفيد يعيش في ظل النظام عبثة ميسورة ويحق
لهم النظام ويحتجهم مناصب وآخرون من الفقراء يثق فيهم الشعب وتطاردهم أجهزة
السلطة : نفسه ، ص ١١٩ - ١٢٠ . ويختص ما حاول جزء من هذه الورقة أن
يؤصل هذه الرؤية التي تتم عن فترة على رؤية أمور الماركسين بحساسية عملية بعيدا عن
أيديولوجيا التمثيل .



بقى أن أشير إلى حقيقة تُنسى عادة .. وهو أنه لا توجد كتابة بريئة .. وليست الكتابة التي مارستها الآن أقل إغراضا من غيرها . لا تنطلق هذه الورقة من افراض إمكانية حركة مستقلة للطبقة العاملة الآن ، ولا تنفيها .. ولكنها تفترض أن الأيديولوجيا الوطنية الماركسية قد انتهت دورها بالفعل .. منذ زمن .. ليس بالنسبة للطبقة العاملة .. ولكن بالنسبة للفئة التي حملتها بالفعل : الإتليجنسيا المصرية المدنية .. وبالأدات قطاعاتها الأكثر طموحا ومقدرة .

لقد كان من آثار استسلام المنظمات الماركسية للنظام - ولأسباب أخرى أيضا - أن انتقلت راية كفاح الإتليجنسيا الساخطة إلى أيديولوجية الإسلام السياسي في صورته التكفيرية .. وضد مجمل الفكرة الوطنية . وفي أقصى تعبيرات هذه الفكرة تطرفا سوف يقول شكرى مصطفى أنه لا يجد فارقا جوهريا بين أن تقتحم الباحث بيته وأن يقتحمه جنود إسرائيل .. نازعا بذلك فكرة المشروع الوطنية ذاتها من جذورها .. وما كان يفتقر الإتليجنسيا الماركسية أن تتجح وهي تطرح على الإتليجنسيا المتمردة في مواجهة هذا الموقف قصة صيرها الجميل وتأييدها المتواصل للناصرية في ظل الصليب .

ومع اقتراب هذه المرحلة بدورها من نهايتها يبرز في الأفق احتمال .. مجرد احتمال .. أن تبني الإتليجنسيا خيارا آخر لحركتها .. يستفيد من الحزب النضالي التحرري للحركة الماركسية المصرية - الثانية أماا - ويخلق بديلا سياسيا متحررا من أفكار الوصاية والتمثيل والأيديولوجيا الوطنية برمتها - بما في ذلك طبعها الأخيرة المسماة الخصوصية والثقافة القومية والتي ترن في أذنى ربة الخراب - لصالح أفق أوسع لحركات جماهيرية أكثر وعيا وأقل دوجماتية وأكثر شعورا بعالمية عالمنا المعاصر .. وأكثر ديمقراطية واحتراما لأرواح الناس الذين يُجْرُونَ بلا حياة للموت دفاعا عن شعارات مجردة ..

ولا داعي أيضا للبكاء على لبن الناصرية المسكوب .. خصوصا أنه كان

مغشوشا ... فالمصالح العمالية ليست هي الدفاع عن "المكتسبات الاشتراكية" والقطاع العام ، ولكنها حق التنظيم النقابي والسياسي المستقل للطبقة العاملة . والثقافة "القومية" لا تهدهدها "القيم الأمريكية" ولا التطبيع ، ولكن يتهدهدها الاقتناع إلى الاقتناع بحق مقاومة السلطات الاستبدادية والاحتجاج عليها بكافة الطرق . و"الشباب" لا يعانون من انهيار في القيم العامة بمعايير الأيديولوجيا الوطنية ، ولكن من تكاثر حملة القيم على رأسه من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار .. كلهم يريد أن يفرض وصايته .. سواء باسم الوطن أو الدين أو العدالة أو ما شأنت الإنتليجنسيا الاستبدادية أن تخرج ... وقد آن لعقلية الوصاية الاستبدادية هذه أن تدفن غير مأسوف عليها .. آن لهذه الماكينة الثقافية الجهنمية أن توقيف .. مرة وإلى الأبد .

كلا .. ليس العالم فقيرا إلى هذا الحد .. حدد إجبارنا على الاختيار بين الأيديولوجية الوطنية وأيديولوجية الإسلام السياسي الشبيهة بها .. أو غيرها من أيديولوجيات الهوية الاستبدادية ، فهناك إمكانية .. مجرد إمكانية .. لاستعادة القيم التضالية التحررية للحركة الماركسية : القيم التي تعني بتفريب الناس على المقاومة .. التي تنزل إلى واقعهم البسيط .. وتخلصهم من أيديولوجيات الهوية الاستبدادية التي -- بدعوى رفعهم إلى مستوى قيم عظمى سرعديّة -- تستعملهم ثم تنتهي بحملها أنفسهم إلى أقصى درجات الاستعباد .. وكفى بالناصرية شهيدا



تعقيب منهجى وسياسى

برغم أن هذه المقالات لا تشكل فى مجموعها عرضاً منهجياً متسقاً للموقف الذى تدافع عنه ، فإنها فيما آمل تكفى لتحذى العديد من مسلمات ثقافة الهوية .. تلك "البؤرة الصراعية" المهيمنة الآن على أفق المجال الثقافى المعاصر فى مصر ، والتي تشكل بالتالى محورا ونقطة انطلاق فى الصراع حول مختلف القضايا ، بدءا من "مستقبل السلام" فى المنطقة وانتهاء بأحداث ثقافية بحثة مثل نشر رواية "الصقار" . وإذا كان صحيحا أن "هومة مبرقا لا تخلق إلا عند العسق" فإن ثمة شواهد عديدة على دخول ثقافة الهوية مرحلة احتضار طويلة .. لعل من أهمها انتقال هذه الثقافة من "سوق المعنى" - أى الصراع حول الأفكار - إلى سوق الورق المطبوع - إن جاز التعبير - أى البيع عن طريق الإثارة القائمة على الدق المتواصل على طبلة الهوية فى كل كبيرة وصغيرة ، وبأعلى صوت ممكن .. مثلما شوهد فى "الدمعور" قبل إغلاقها هى والعديد من الدوريات المشابهة ، وعُشاهد الآن فى دوريات أخرى مثل الشعب وروز اليوسف .

غير أن ما يعينى هنا فى هذه القائمة التعقيبية ليس استكمال تفسير هذه الظاهرة ولا مواصلة نقدها ، وإنما استكشاف الأبعاد المنهجية والسياسية لهذا التفسير وذلك النقد .

واقصد بالأبعاد المنهجية تحديد الأسس المنهجية التى استندت إليها هذه المقالات ضمنا ، وما تثيره هذه الأسس بشأن الموقف من قضية الحقيقة ، بينما أقصد بالأبعاد السياسية تحديد أكثر وضوحا للموقف من قضايا القيمة السياسية التى يمكن أن تترتب على هذه الأطروحة . وذلك بهدفين أساسيين : أولهما استباق إمكانات سوء الفهم بقدر ما أستطيع أن أتوقعها ، والثانى إلقاء مزيد من

الضوء على الإشكاليات التي يثيرها هذا الطرح ، وهي : أنه لا يوجد نقاش ممكن بغير افتراض وجود الحقيقة - بألف لام التعريف - ولا يوجد هدف سياسي بغير قيمة تعتبر مطلقة . وسوف أبدأ بمناقشة المشكلة المنهجية نظرا لدورها التأسيسي من منظور الصراع الفكري ، الذي هو المجال الذي يُسهم فيه هذا الكتاب .

مشكلة الحقيقة

سمت هذه المقالات كما اتضح للقارئ إلى التشكيك في بدهة سؤال الهوية بالدخول في محاولة لتفسير سيادة هذا السؤال في لحظة تاريخية معينة ، من حيث السياق التاريخي وتفاعل القوى الاجتماعية الذي ولّدها . وقد انطوى هذا الموقف على ما قد يبدو أنه إنكار لوجود الهوية .. لأن المقالات لم تنحز إلى أي من التصورات المطروحة عن حقيقة هوية الشعب ، سواء بالقول بوجود هوية والقيمة أو هوية نموذجية يجب أن تسعى إليها ، كما أنها لم تقدم تصورا جديدا منافسا بشأن ما يسمى "هويتنا" . ومن هذه الزاوية سوف يبدو هذا الطرح "علميا" ، أو أنه يتهرب من السؤال الأساسي والحملي في ظل سيادة ثقافة الهوية : ما هي هويتنا ؟ بينما قد يرى البعض أن هذا الطرح يرفض فكرة الهوية ذاتها ضمنا بغير أن يقول ذلك صراحة . ولكنني آمل أن يدرك القارئ أن هذا الانطباع غير صحيح لأنني حاولت في بعض المقالات أن أوضح أن هوية الفرد والجماعة شيء متغير باستمرار ، ومتعدد الجوانب أيضا في اللحظة الواحدة ، وأن أيديولوجيات الهوية - كما أشار أحد المقالات - عبارة عن تقييد لأحد هذه الجوانب وتحويله إلى قوة قاهرة لأية خصوصيات أخرى .. منافسة أو فرعية . وبالتالي تكون أيديولوجيات الهوية قوى سياسية/ أيديولوجية لا تكشف عن هوية بقدر ما أنها تصنعها ، أو بالأدق تساهم في صنعها ، ثم ترجعها إلى مقولات سياسية وتحوّلها إلى بؤرة نشطة تجذب وتستبعد وتقمع وتحدد أطرا معينة للحركة ومجالا أيديولوجيا معيناً .

غير أن هذه الإجابة بدورها تتلوى على إشكالية رئيسية .. هى أنها تتكلم عن أيديولوجيات الهوية وآلياتها ، دون أن تتكلم عن الهوية ذاتها ، بما قد يعنى أنها "تتهمها" بأنها "وهم" - إن جاز التعبير - أو كذبة مُعرضة بهدف للقمع . وسوف أؤجل مناقشة مسألة القمع إلى الجزء السياسى من هذا التعقيب .. أما ما يعيننا هنا فهو أن المسألة تبدو كما لو أن "الهوية" ذاتها تختفى كقضية على أساس أنها كاذبة ، وأن تكليها بالتالى مطروح من وجهة نظر أخرى تحتر نفسها الحقيقة الجديدة التى تحمل محل الهوية الكاذبة هذه .

غير أن هذا بالضبط هو ما يسمى هذا الطرح إلى تجنبه . فمن الناحية المنهجية حاولت هذه المقالات - مقضية أثر ميشيل فوكو إلى حد ما ، ولكن ليس تماما - أن تقول أن أيديولوجيات الهوية ليست أكاذيب ، وإنما قوى ، انطلاقا من رفض الفكرة الشائعة التى تعتبر أن الفكر يختلف اختلافا جوهريا عن العنف والسلطة ، وأنه منفصل عنهما . وبالتالى فإن أيديولوجيات الهوية ليست أكاذيب إلا من منظور الحقيقة المطلقة ، أى من المنظور الذى تطرح به أيديولوجيات الهوية نفسها. ذلك أن أيديولوجيات الهوية تطرح نفسها بوصفها "ال" حقيقة ، أو بوصفها تعبيرا ودفاعا عن حقيقة ثابتة وقاطعة ، وبالتالى فإن ما طرحته المقالات يعنى بالنسبة لها محاولة لتقويضها من الجذور ، أى من ادعاء صحتها المطلقة (وهو هدف مقصود بالطبع) . ولكن من وجهة نظر هذه المقالات فإن سؤال "حقيقة الهوية" الذى تشرك كل أيديولوجيات الهوية فى الاعتراف بمشروعيتها المطلقة هو فكرة وسلطة وآلية فى ذات الوقت ، أو بؤرة "وهمية" أو "قوة عظمى" أنتجها وغذاها هذا الصراع الضاوى بين أيديولوجيات الهوية حول تسييد إجابة معينة على هذا السؤال المشترك فى مواجهة الآخرين . وبهذا المعنى ليس سؤال الهوية كاذبا ، برغم أنه ملتوى ، ولا تكون أيديولوجيات الهوية وهمية ، وإنما تكون ، على العكس ، "حقائق" .. وبالأدق وقائع .. ولكن بمعنى مختلف تماما : أفعال هيمنة وُلدت فى سياقات أفعال تاريخية معينة ، ولا تختفى إلا من خلال تفاعلات

معينة .. أى أفعال أخرى .

وعلى ذلك تأسست هذه المقالات من الناحية المنهجية ، ضمنا ، على نظرية عامة فى الفعل عموما ، والفعل الأيديولوجى الفكرى خصوصا ، لتعمل محل نظرية الحقيقة . ووفقا لهذه النظرية تكون الأيديولوجيات أفعالا ، وبالتالي فإنها تكون واقعية ، لا كاذبة ولا صادقة .. وعلى ذلك فإن كلمة "أيديولوجية" لا تعنى هنا ، على خلاف الاستخدام الشائع ، مجموعة الأكاذيب التى تقضى واقعا آخر .. تكشف عنه نظرية أخرى تدعى أنها هى التى تعبر عن الواقع ، وإنما تعنى الإشارة إلى نوع معين ، واقعى للغاية ، من الأفعال : الأفعال الأيديولوجية ، التى لا تقل واقعية عن غيرها من الأفعال الاجتماعية ، كالأفعال الاقتصادية مثلا .

وينطوى القول بأن الأيديولوجيات أفعال اجتماعية على التخللى عن فكرة "التعبير" ، أى القول بأن الفكر يعبر ، أو "يجب أن" يعبر ، عن شيء آخر يسمى الواقع أو حقيقة الواقع .. وأن معياره بالتالى هو التناظر : اتفاق الفكر مع الواقع . لأن الفكر كفعل اجتماعى هو جزء من الواقع الاجتماعى ، مثله مثل الأفعال الاقتصادية مثلا ، وبالتالي فإنه لا يقف "خارج" الواقع "ليعبر" عنه ، وإنما يمارس تأثيرا معينا . وهنا تجب الإشارة إلى أن هذا لا يعنى أن التصور القائل بأن الفكر يعبر عن الواقع هو محض خطأ ، لأن هذا التصور ، هو ذاته فعل أيديولوجى وآلية من آليات عمل الفكر ، وجزء من قوته كفعل . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن اعتبار الفكر تعبيرا عن الواقع أمر لا يتمنى إلى ما يمكن أن يسمى "طبيعة الفكر" ، وإنما هو شكل الفعل الفكرى فى عصرنا هذا وحده . ففى هذا العصر يتسم الفكر باستمداد مشروعيته من القول بقيامه بهذا التعبير - على نحو صحيح فيما يدعى طبعا - عن شيء آخر خارجه يسمى الواقع . وفى كل الأحوال فإن التصور القائل بأن الفكر فعل نوعى يجعل من المستحيل أن تقوم علاقته بغيره من الأفعال على التناظر .. فالأفعال لا تعبر عن بعضها البعض وإنما بالأحرى تتفاعل وفقا لقواعد محددة تتحدد من منظورات مختلفة .. تماما مثلما نقول أن الشمس

تساعد على غو الأشجار أو تعيقه ، لا أنها "تعبّر" عنه .

وللوهلة الأولى قد يبدو أن هذا التصور يؤدي إلى عديمة فكيرية محضة ..
برغم كل هذا الكلام عن الفعل الفكري والأيدولوجى .. لأنه إذا كانت الأفكار
أفعالاً كغيرها فسوف تفقد مصداقيتها التعبيرية التى اعتدنا عليها ، وتصبح كل
الأفكار متساوية من حيث كونها أفعال بعدما كانت متميزة من حيث كونها
صحيحة أو خاطئة ، جزئياً أو كلياً . كما يمكن القول أيضاً بأن هذا الطرح يؤدي
إلى القول بأن الأفكار السائدة هي الأفكار الصحيحة ، لأنها أفعال قوية ، أو أن
"الحقيقة هي مصلحة الأقوى" كما قال السفسطائيون قديماً . ولئى قول آخر يمكن
أن يقضى هذا التصور إلى القول بحتمية إقرار كل ما يقال ، أو "كله ماضى" ، وهو
التفد الذى وُجّه كثيراً إلى أفكار ما بعد الحداثة كما تسمى ، أو ما بعد البخوبة .

وقبل أن نوضح كيف يكون هذا التصور غير علمى يجب أن نشير إلى أن
تصور "التعبير" ، أى القول بتعبير الفكر عن الواقع ، الشائع والمألوف والمسلم به ،
لا يخلو من مشكلات خطيرة ، لأنه يفترض أنه يمكن أن يوجد موقع فكري مستقل
مطلق نستطيع من خلاله أن نحكم الأفكار و"الواقع" بالطريقة المعروفة : طريقة
"الصحيح والخطأ" . وبصرف النظر عن مجمل تحليل فوكو للعلاقة بين المعرفة
والسلطة فإن فكرة "التعبير" نفسها تخون ذاتها يوماً حين يتناول أنصارها أفكاراً
أخرى غير التى يتبنونها . فكل أيدولوجية وكل فكرة تُخضع غيرها من
الأيدولوجيات والأفكار المنافسة للتحليل انطلاقاً من أنها أفعال مندرجة فى شبكة
الأفعال الاجتماعية ، وترفض أن تعتبرها "تعبيراً" عن الواقع . ويتخذ هذا التحليل
أشكالاً مختلفة ، بدءاً من المقولات الساذجة عن "المزامرات" وانتهاء بالقول بأن
هذه الأيدولوجيات المنافسة أدوات فى أيدي قوى متخلفة أو طبقات اجتماعية ،
أى قوى مجردة غير ملموسة بشكل مباشر ، موصومة بأنها رجعية ، وراغبة فى أن
"تشوه" صورة الواقع للحفاظ على سلطتها وبالتالي فإنها أفعال "معرضة" ولا تعبّر
عن الواقع .

ويعنى أوضح فإن كل أيديولوجية تستلبي نفسها بالذات من تحليل الأفكار كأفعال اجتماعية ، لتنفرد بالقول بأنها ، وحدها ، التي تعبر عن الواقع ^(١) . ومن زاوية ما يمكن القول بأن التصور المطروح هنا يمد هذا النقد المتبادل على استقامته ليشمل المحتوى الأيديولوجي أو الفكري بصفة عامة . غير أنه لهذا السبب بالذات يطرح بشكل حاد مشكلة "الـ" حقيقة ، لأن جميع التصورات الأخرى تظل ، وهي تنتقد غيرها من التصورات باعتبارها أفعالا مُفرضة ، تستلبي لنفسها بموقع الحقيقة الحصين : الحقيقة بألف لام التعريف ، لم تنطلق منه لإدانة الآخرين . ومن خلال هذا السلوك المتبادل بين الأيديولوجيات المختلفة تعرف جميعا بأن "شرف" التعبير عن الواقع تحكمه حقيقة واحدة ، ينحصر اختلافهم في تعريفها . وبالتالي تتأكد من خلال هذا الصراع عينه بين حقائق مختلفة فكرة وجود حقيقة واحدة .

غير أن مد هذا النقد المتبادل على استقامته ليس إجراء بسيطاً ، لأنه يعنى التخلي عن هذا الموقع الحصين وعن فكرة الحقيقة الواحدة ومواجهة مشكلة "كله ماشى" التي أشرنا إليها .

وبداية ينبغى أن نقرر أن موقف "كله ماشى" مستحيل أصلاً . لأنه يفرض امتلاك موقع يقف على النقيض تماماً من موقع حملة "الحقيقة" على اختلافهم : موقع الانحياز المطلق إلى أى أساس وإلى أى موقع ، تاريخياً وجغرافياً وسياسياً واجتماعياً ... الخ . وهذا موقع خيالي ، يستحيل أن ينطبق على أحد ولو كان

(١) ربما تجدر الإشارة هنا إلى أن "الحاكمية" ذاتها تلجأ إلى ذلك - بوصفها أيديولوجية حديثة . فبرغم أنها تنسب نفسها إلى المطلق إلا أنها لا تكفى بذلك ، فتسعى من خلال أفكار القواسمة إلى إدانة الأيديولوجيات المنافسة بوصفها أفعالا اجتماعية "شريرة" تكمن خلفها مصالح . ومن خلال ذلك تقدم خريطة للواقع الأيديولوجي من وجهة نظرها . كما لا تخلو أكثر الأيديولوجيات المصرية المعاصرة "علمانية" من التأكيد على استثناء نفسها بدعوى أنها تعبر عن مسار التاريخ العظمى ، أو عن "الحقيقة" بشأن هذا التاريخ .

صوفيا . فالصوفية ذاتها لها تاريخ ، ولها مقولات متغيرة عبر العصور ، ولها جماعاتها وخطاباتها المشبكة بفعالية مع خطابات معاصرة وفاعلة أخرى ، موروثه أو مستجدة . وأن تكون صوفيا يعنى أيضا أن يكون لك موقف من الخطابات الصوفية المختلفة ، فتفق وتختلف ، وتزيد وتجدد . فالصوفية ذاتها ليست كلمة مصمتة ولا متجانسة ، بل هى عالم حى من الصراعات .

غير أن المشكلة لا يمكن أن تحل بهذه البساطة ، لأنه وإن كان موقف "كله ماضى" مستحيلا ، فإن البرهنة على استحالة لا تغنى عن البرهنة على إمكانية تعدد "الحقائق" . وتسمى هذه المشكلة فى الأدبيات الفلسفية مشكلة "المنظورية" perspectivism ، أى القول بتعدد المنظورات للواقع . وتوصف المنظورية فى الأدبيات الفلسفية الناقلة باللا أدبية ، لأنها تنكر مبدأ الحقيقة ، وبأنها تدهى فى ذات الوقت أنها الحقيقة . بمعنى أنها فى نقدها هذا للحقيقة تقرر ضمنا أنها نظرية محايدة ومعالية على كمل المنظورات ، أى على الادعاءات المختلفة بامتلاك الحقيقة ، وبالتالي فإنها تدعى أنها منظور أشمل ، ألحج - يا للتناقض - فى أن يقول أخيرا الحقيقة - باللف لام التعريف - التى ينكر على الآخرين ادعاءهم بأنهم يقولونها ! ومعنى آخر يرى هذا النقد أنه يستحيل أن توجد فكرة لا تدعى أنها تقول "الحقيقة" . وبالتالي فإن المنظورية هى الخدعة الكبرى ، لأنها حقيقة منكورة.

تلك هى المشكلة الجوهرية التى سأحاول الآن أن أساهم فى حلها بشكل ما . ويدفعنى إلى ذلك إدراك أن العودة إلى الموقع الحصين للحقيقة التعبيرية أصبح شبه مستحيل نظريا بعد هذا النقد الذى وجهته المنظورية على مدى عقود مضت فى مختلف العلوم الإنسانية للمسلمات القديمة . وتتمثل مساهمى فى هذا الطرح الذى يقول بأن الأفكار المعال ، ومحاولة التمسك به ليشمل المنظورية بدورها . بمعنى أن المنظورية ليست هى "الحقيقة التى تُقال الآن أخيرا بشأن الفكر ، وإنما هى فعل اجتماعى فى المجال الفكرى والأبيلولوجى ، له سياق الذى يفسره ، سواء كان فكرة هامشية أو سائدة - إذا سادت يوما ما . بل ويمكن - كغيرها

من الأفكار - أن تكون لها دلالات وآثار مختلفة تماما وفقا للسياقات الاجتماعية المختلفة التي تندرج ضمنها.

ومن جهة أخرى يتطلب الأمر أن نقرر أن نظرية الأفكار/ الأفعال ، أو المنظورية وفق تصوري لها ، لن تتعامل مع الأفكار بمنطق "الصحيح والخطأ" ، وإلا وقعت في التناقض الذي أشرنا إليه . فهسي لن نضع "أفكار الحقيقة" في موقع الأخطاء لتدعى بناء على ذلك أنها قد نجحت في كشفها . وإنما يجب أن نتطرق من أن هذه الأفكار ، كأفعال ، واقعية ، أو ظواهر تاريخية ، وأن المسألة ليست بالتالي الحكم على صحتها ، وإنما تعيين موقعها في شبكة الأفعال الاجتماعية العامة وآثارها ودراسة تفاعلاتها . وبهذا المنطق سوف تغلب أيضا على اعتراض آخر .. فلن تعود كل الأفكار ممكنة في كل زمان ومكان ، لأنه لا يوجد أي زمان ومكان تكون فيه جميع الأفعال ممكنة ، سواء كانت أفعالا فكرية أو اقتصادية أو غيرها . فبدلا من نظرية "التعبير" تكتسب الأفكار "واقعية" ، أو فاعلية ، عن طريق خصائصها العينية التي تمكنها من التفاعل مع أفعال اجتماعية أخرى في لحظة تاريخية معينة . فالفعل الأيديولوجي أو الفكري لا يقف في فراغ تاريخي ، بل هو نوع معين من الأفعال الاجتماعية مندرج في شبكة عامة من أفعال اجتماعية متنوعة ، يدين بوجوده إليها . وعموما فإن كل سياق اجتماعي/ تاريخي يفرض المنظومات الأيديولوجية المختلفة التي تناسب تكوينه المعقد . فالفكرة بوصفها فعلا لها حدودها وشروط إمكاناتها .. التي لا تحدد إمكانيتها وجودها من عدمه فحسب ، بل موقعها في المجال الفكري وتأثيرها في هذا المجال وغيره من مجالات الفعل الاجتماعي . وعلى سبيل المثال فقد طرحت فكرة مركزية الشمس بالنسبة للأرض في الفكر اليوناني القديم كفرضية ضعيفة في سياق الأبحاث الفلكية ، ولم تثر وقتها تلك الفضة الكبيرة التي أثارها حين أعاد برونو وجاليليو طرحها ، حيث أصبحت بؤرة صراع هائلة على مستويات عديدة أوسع من مجال الفلك وحده ، ولعبت دورا تأميميا في صياغة الثقافة الحديثة في أوروبا .

بذلك نكون قد فرغنا من الطرح الأولى بشأن المشكلة الرئيسية لنظرية الفكر/ الفعل . وننتقل الآن إلى تحديد موقع الأفعال الفكرية من الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، ومدى استقلاليتها . ففهم الفكر كفعل لا يعنى أن المجال الأيديولوجى/ الفكرى عنصر تابع أو أداة فى الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، فله سياق الخاص الذى يحفظ له تماسكه الخاص كمجال . وأبسط مظاهر هذا السياق الخاص هو المعيار المشترك له ، والذى يمكن أن نسميه معيار "التفسير الأقوى" . ونعنى بالتفسير الأقوى القدرة على الربط بين أكبر مجموعة ممكنة من الوقائع وفق مبدأ تفسير معين . لأن تغطية أكبر مجموعة ممكنة من الوقائع يعنى التحكم فى التصورات السائدة عنها .. وبالتالى التأثير على مجالات أكبر من الأفكار المتداخلة فى شبكة القوى الاجتماعية العامة ، وهذا هو معيار القوة .. دون أن نفضل بالطبع أن الوقائع ذاتها لا تتساوى فى أهميتها .. وأن السيطرة التفسيرية على عدد أقل من الوقائع الأكثر أهمية من حيث وضعها فى شبكة القوى الاجتماعية العامة يمكن أن يؤكد قوة تفسيرية أقوى بكثير . غير أن الغرض من هذه الخاتمة هو مجرد الإشارة لحدود منهجية بما لا يسمح بالاستغاضة فى شرح التفاصيل . وفى جميع الأحوال فإن التفسير الأقوى مبدأ لا معنى له إلا بالمقارنة بين الأفكار المعاصرة حول نفس الموضوع .

أيضا يحفظ المجال الأيديولوجى/ الفكرى تماسكه بفعل سياقه التراكبى الخاص . فالأفكار المعاصرة لبعضها البعض تتخذ مواقف مختلفة من بعضها ، وتشبك الأفكار الجديدة مع الأفكار السابقة حتى تحضر لنفسها موقعا لمشروعيتها، لأنه لا توجد فكرة تنشأ من العدم ، أو يعزل عن عالم الأفكار المعاصر لها ، بل هى تولد فى صميم شبكة التفاعل القائمة والتى لا تتوقف أبدا عن الحركة فى التطور الجديد .. فالأفكار الجديدة تتخلق من خلال هذا التفاعل ذاته .

غير أن الفكر كفعل اجتماعى ليس مستقلا تماما .. بل مندرج كما قلنا فى الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية .. ولا يمكن فهم تحولاته بغير وضعه فى سياق

الأفعال الاجتماعية بأوسع معنى ممكن . فإذا تناولنا معيار "التفسير الأقوى" الذى ذكرناه منذ قليل ، يمكن أن نلاحظ أن معيار قوة التفسير ذاته يختلف باختلاف العصور . فتفسير جميع الوقائع الاجتماعية والطبيعية من خلال النصوص الدينية وإدارة الصراعات الاجتماعية من خلال التبارى فى تفسير النص الدينى يقدم معايير مختلفة تماما للتفسير الأقوى عن معايير التفسير العلمى الأقوى المعاصرة . أما سيادة كل منهما فى حقب تاريخية مختلفة فإنها يعود إلى بنية شبكة الأفعال الاجتماعية العامة بأكثر مما يعود إلى مبدأ "التفسير الأقوى" المنجرد بحسب ذاته . وإذا كان تفسير النص كمرجعية أعلى قد هُزم تاريخيا فى معركة جباليليو مع الكنيسة فإن هذه الهزيمة ترجع بلا شك إلى سياق اجتماعى أوسع بكثير ، جعل فكرة "إجراء تحقيق مع الطبيعة" ، بتفسير فوكو ، أكثر انساقا مع مناهج التحقيق والانضباط التى ابتكرتها الكنيسة ذاتها من الأفكار العقائدية المسبقة التى تبنتها الكنيسة الرومانية بشأن العلاقة بين الأرض والشمس انطلاقا من النصوص المعتمدة ، فضلا عن انساقها مع المصالح التجارية والمدينية الجديدة ، وأوضاع الإنجليجيسيا الحديثة المتنامية القوة فى عصر النهضة وما بعده .

كذلك فإن بتقدور الأفعال الاجتماعية المختلفة أن تدفع بفكرة معينة إلى الظلام ، سواء بالقمع أو حتى بالتجاهل . وقد تزاكم الأفكار/ الأفعال المناقضة للسياق السائد دون أن تنجح ، بسبب غياب تحالفات مع قوى/ أفعال اجتماعية أخرى ، فى تحقيق ترابط يحولها إلى بؤرة قوية . وعلى ذلك فإن مبدأ "التفسير الأقوى" مثالى أكثر مما ينبغي ، إذا فهم على أنه الكلمة الأخيرة فى صراع الأفعال الفكرية ، لأنه يصور أن صراع الأفعال الفكرية صراع منعزل للأفكار المجردة ، على نمط صراع اللاعبين المهذب فى مباريات الشطرنج ، ويتجاهل أن "قمع ألعاب اللغة" - على حد تعبير ليونار - من داخل مجال الأفكار ومن خارجه ، جزء لا يتجزأ من لعبة الأفكار ذاتها .

وثمة معيار آخر لا يمكن إغفاله تماما .. يشمل كلا من السياق الخاص

والسياق العام للأفكار/ الأفعال ، هو قدرة الأفكار على توليد أفكار أخرى .
فالتفسير الأقوى ليس هو ما يُفسَّر فحسب ما هو معروف ، ولكن أيضا الذي
يفتح مجالات لاستكشاف وقائع صغرى أخرى ، ويسرهن على قدرته على
إدماجها . فالأفكار الكبرى ، مثل الأديان والماركسية ونظريتي أينشتاين ونيوتن ، لم
تقدم فحسب تفسيرات قوية ، وإنما مجالات عمل ، فكرى أو سياسى أو كلاهما ،
جديدة وواعدة . ومن هنا هذه العبارة الشهيرة القائلة بأن "الأنبياء لا يهلون إلا
المهتدين" .. فالأفكار/ الأفعال الكبرى تأتي لكي تحل أرضا ممهدة ، تراكت فيها
أفكار/ أفعال ، وأوضاع/ أفعال جزئية كثيرة وأصبحت مستعدة لهذا الفعل الأكبر
.. ليقسرها وفتحها وحدة ويفتح لها آفاقا جديدة في ذات الوقت .

ويبقى مجموع ما ذكر إلى أن دراسة الأفكار كأفعال ، كدراسة ، مهمة ،
واسعة للغاية ، ولا نهائية تقريبا ، حتى ولو قصرنا جهودنا على تفسير فكرة
واحدة مثل بؤرة الهوية الصراعية ، أو أحد أيديولوجيات الهوية . ومن هنا فإن
التفسير يكون دائما غير نهائى . غير أن المسألة ليست فى مدى "الاختراب من
تفسير كامل" - وهى بالمناسبة فكرة متناقضة - وإنما هى مسألة الفعل الفكرى
كحدث مندرج فى شبكة الأفعال الاجتماعية . ذلك أن ما يجعل مهمة التفسير ،
سواء وفقا لنظرية الحقيقة أو غيرها ، متواصلة ليس السعى إلى التوصل إلى
"التفسير النهائى" الشامل ، وإنما لأنها مهمة داخلية فى سياق شبكة الأفعال
الاجتماعية الأوسع . فالمسألة المطروحة هنا ليست التفسير النهائى ، ولكن
التفسير الأقوى نسبيا ، بالإضافة إلى التحالفات الأقوى أيضا مع قوى الشبكة
الاجتماعية الأخرى .. الأمر الذى يؤكد مزيدا من التأكيد على أن جميع الأفكار ،
بما فيها الفكرة المطروحة هنا ، هى بالدرجة الأولى أفعال اجتماعية مندرجة فى
شبكة واسعة ، تستمد منها قيمتها وفعاليتها ، وليس من انطباق "موضوعى"
مُدعى على الواقع .

فإذا عدنا إلى مسألة تساوى الأفكار فإن عدم مساواتها يرجع لوضعها داخل

شبكة الأفعال الفكرية خصوصا والأفعال الاجتماعية عموما ، وليس لأن بعضها يتميز بالشمول والإحاطة . ذلك لأن هذا الشمول يتطلب أن تحتل الفكرة المعنية جميع المواقع التي تنطلق منها الأفعال الاجتماعية المختلفة في ذات الوقت ، أو ، بالعكس ، أن تستطيع أن تخرج منها جميعا لتنظر من نقطة محايدة ، أو "برج عاجي" كما يقولون . ولا تستطيع أية فكرة أن تدعى أنها وحدها التي تتمتع بالموضع المركزي في عالم الأفكار .. لأن هذا يتطلب أولا تعيين المركز من نقطة محايدة .. أى النظرة الشاملة المستحيلة . وبالمقابل لا يستطيع الفكر - كفعل - أن يستقبل ، أو أن يكون بلا موقف ، لأنه عنصر من شبكة الأفعال الاجتماعية ، يستمر مؤثرا حتى في حالة الامتناع عن الفعل ، فضلا عن أنه لا يوجد فاعل اجتماعي ، ثقافي أو سياسي أو اقتصادي أو غير ذلك ، يكون في وضع الاختيار المطلق بين الفعل وعدم الفعل .. فهو لا يستطيع أن يتخذ موقف "كله ماشي" .

وعلى ذلك فإن تصور الأفكار كالأفعال ، المطروح هنا ، لا يعنى بأي حال تقديم "ال" حقيقة بشأن الأفكار ، وإنما هو طرح يعتبر نفسه "تفسيرا أقوى" ، سواء من حيث شموله لوقائع موضوعه أو من حيث قدرته على توليد مزيد من الأفكار .. مدركا في ذات الوقت أنه ، كتصور ، فعل ، له موقع داخل الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، ليس خارجها ولا أعلى منها ، ولا هو "يعبر" عنها .

على هذا النحو نكون قد طرحنا الافتراضات المنهجية التي تسمح بتناول الهوية كفعل أيديولوجي ، بعيدا عن أحكام فكرة صحة أيديولوجيات الهوية المختلفة أو خطأها . فالمطروح هنا ليس تكليفيها ولا تصديقها ، ولا ما يسمى في نظريات الحقيقة "كشف زيفها" ، بل تعريفها من مبدأ ادعاء التعبير عن "ال" حقيقة وتعيين موضعها في شبكة الأفعال الاجتماعية وبنيتها ، على نحو ما جاء في هذه المقالات .



وبناء على ما سبق يمكن أن أطرح تصوري عن البؤرة الأيديولوجية الصراعية على النحو الآتي :

١ - في كل لحظة تاريخية معطاة ، وبصدد كل مسألة مطروحة للنزاع بين اتجاهات مختلفة يدعى كل منها أنه المعبر عن الحقيقة بشأنها ، توجد بقعة عمياء blind spot يعجز جميع الأطراف بالضرورة عن فحصها أو الكلام عن حقيقتها ، هي بالذات القيمة المشتركة التي يجرى حولها النزاع . وفي حالة الهوية سيكون مفهوم الهوية ذاته هو هذه البقعة العمياء ، لأنه يكون محل تقليد ، لا تساؤل . فهو بالنسبة لكل الأطراف بديهى ، غير مختلف على أهميته ووضعه ، برغم اختلافهم على تعريفه أو وصفه ^(٢) . وفي ظل هذا الوضع ستكون رؤية كل طرف متركزة على أفعال الآخرين المتصارعين معه على احتلال ذات الموقع ، أى متصببة الرؤية على المواقع النسبية لكل منهم من الهدف المجمع عليه .

٢ - إذا افترضنا أيضا وجود مراقب خارجي ، ليس بمعنى أنه محايد ، ولكن بمعنى أنه لا يشارك بحكم موقع معين يشغله في الشبكة الكلية في الصراع على هذا المفهوم - وإن كان يشارك بالطبع في صراعات أخرى - مستبعد أن هذا المراقب يرى صورة مختلفة تماما .. فسوف يرى المتصارعين كجماعة واحدة محتشدة ومتعلقة في مكان واحد حول هدف واحد تتفق على أهميته .. وبالنسبة ستكون رؤيته منصبة على محور الصراع : الهدف ذاته، ولن تنكشف له القوارق الدقيقة بين مواقع المتعارضين بوضوح .

٣ - أما إذا دققنا النظر في وضع أحد معسكرات الهوية الكبرى ، فسيتضح لنا أنه ليس هذه الكتلة المصنعة المتحددة التي تبدو للوهلة الأولى ، بل غابة واسعة مليئة بالأشجار ، البعض في القلب ، والبعض في المواجهة ، والبعض في الأطراف . وبعض هذه الأطراف يكون أكثر قربا من أحد الاتجاهات المنافسة

(٢) في حكاية الفيل والعميان ، برغم أنها تُروى عادة لتبرهن على نسبية الحقيقة نلاحظ أن جميع العميان قد اتفقوا على أنه يوجد جسم محدد في مكان محدد وأن منهج التعرف عليه هو اللمس ، وأن هذه المسألة مهمة تستحق الجهد ، ثم ينشأ النزاع حول ماهية أو صفة هذا الجسم .

الأخرى . وعلى سبيل المثال فإن حملة الأيديولوجية الحاكمة ليسوا سواء ، فبعضهم أكثر اقترابا من فكرة الحقوق الديمقراطية ، أو بالعكس من فكرة السلطة المطلقة للمفقيه أو الزعيم ، وبعضهم أكثر تصالحا مع الفكرة القومية العربية من غيرهم ... الخ . ومعنى آخر فإن النقطة الضخمة التي تمثل الاحتشاد في معسكر هوية محدد متبلو عن قرب مكونة من عدد كبير من التجمعات الأصغر التي يمكن أن نرصد وسطها بؤرة صراعية طرفية تحفظ للمعسكر المعنى تماسكه .. مثل فكرة الحاكمة المشتركة بين جميع فصائل الحركة الإسلامية ، والتي يحدد الموقف منها "نمط التفكير" لكل فصيل ، والذي يمنحه توجهه السياسي الخاص ... وهكذا . وفي خضم حركة الصراع قد تتبادل هذه التجمعات مواقعها ، فيحتل بعضها القلب بعدما كان في الأطراف .. حسب مسياق التطورات العامة المحيطة والتحالفات الناجحة ... الخ .

٤ - ومن المفهوم أنه سواء بالنسبة للمعسكرات الكبرى أو مكوناتها من التجمعات الأصغر أو المراقب الخارجي المفترض ، أننا لسنا بصدد نقاط ساكنة مرسومة على سطح ، بل بصدد قوى تتجاذب وتتنافر ، وتقوى وتضعف بالاحتشاد والانفراط .. وباختصار : أفعال . وبالتالي نحن نفترض هنا أن المعسكرات الكبرى ليست سوى تجمعات كبرى من القوى ، ولهذا السبب تجذب من حولها تجمعات أخرى أصغر ، لها بؤرها الصراعية الصغيرة ، وتقل قوة جاذبها مع ازدياد المسافة ... إذا استعملنا هذا التشبيه الميكانيكي من باب التبسيط . وبالتالي أيضا فإن المراقب الخارجي الذي افترضناه يمكن أن يشغل مواقع نسبية متعددة ، بحيث يكون أقرب إلى أحد المعسكرات الكبرى المتصارعة من سواء .. وبالتالي يمكن أن يُعتبر من زاوية ما أحد الأطراف البعيدة أو الهامشية لأحد المعسكرات ، وإن كان يتحرك عليها (وهذا بالمناسبة يمكن أن ينطبق على هذا الطرح نفسه) .

٥ - توجد علاقة اعتماد متبادل بين البؤرة الصراعية (أو الوهمية .. بمعنى غير المرئية) وبين القوى المتصارعة عليها .. لأن هذه البؤرة ضرورية لإعطاء المعنى

على الصراع ذاته ، وهي بالتالي تعزز موقف كل المتصارعين عليها ، وفي ذات الوقت تستمد منهم القوة . ويترب على ذلك توليد قوة تستبعد كل الأطراف الأخرى غير المشاركة في الصراع ، أو خلع الشرعية عن مواقفها . كذلك تقيد هذه القوة كل طرف من أطراف الصراع الكبرى وتحول بينه وبين الانحراف عنها . ولذا - في الأحوال العادية - يكون الجناح المسمى الوسط داخل كل معسكر أقوى الأجنحة ، لأنه معنى بالبوّرة الصراعية الكبرى ذاتها .. أما الأجنحة الطرفية فهي المؤهلة أكثر للتجديد والتمرد أو حتى الانتحاق بمعسكرات منافسة في أوقات الأزمات الحادة .. بينما تتميز الأجنحة المتشددة باهتمامها بالبوّرة الصراعية الطرفية الداخلية (داخل المعسكر ذاته) أكثر من البوّرة الصراعية العامة.

٦ - ونظرا لهذا الارتباط الشديد بين القوى المتصارعة والبوّرة الصراعية - سواء على مستوى البوّرة الصراعية العامة أو الطرفية الداخلية ، فإن ثمة ضغوطا متواصلة لإشراك الجميع في مبدأ الصراع ذاته ، وسعى دائم لاستيراد قوى من أية حقول قوة (أي فعل) أخرى . ومن أمثلة ذلك على صعيد البوّرة الأيديولوجية العامة أدلجة الفن والأدب ، من خلال النقد الفني والأدبي الأيديولوجي ، أو أدلجة مفاهيم الأسرة وإدماجها في الصراع السياسي من خلال النقد الأخلاقي ... الخ . ويجري هذا الاستيراد بمنطق التحالف أو تبادل المنافع . فالأديب اليساري مثلا سيحقق له الجناح الأيديولوجي اليساري الشهرة وفي ذات الوقت سوف يُفيد التيار السياسي الذي يؤيده . ولذلك أيضا فإن كل رفض صريح للاعتراف بالبوّرة الصراعية ومركزيتها سيواجه بالهجوم المشترك من كل الأطراف المتصارعة ، باسم رفض الإباحية أو بالقول بمؤامرات مشتركة مع الأعداء ... الخ . ويضفي الصراع بين الأطراف الرئيسية حدة أكبر على مثل هذه الاتهامات لأن الهجوم على أعداء البوّرة الصراعية العامة يعني إثبات مزيد من الولاء لها في إطار التنافس الممزم بين هذه الأطراف على امتلاكها ، كما يعني بالنسبة للصراع الداخلي في كل معسكر التنافس بين الأجنحة والفصائل المختلفة على إثبات الكفاءة في العمل

العام .

٧ - وإذا كانت هذه الشبكة مفتحة كما هو واضح إلى عشرات القوى والمنظورات (حيث أن كل طرف له منظور وقدرة على الرؤية تتفق مع وضعه داخل الشبكة الكلية) ، فإنها أيضا تجمع في حقل صراعات وحيد جامع ، متعلق حول بؤرة الصراع الرئيسية ، بحيث تشكل أوضاع هذا الحقل المتباينة شروط وجود بالنسبة لكل طرف على حدة ، بينما تتشكل أوضاع الحقل ذاتها من تباين مواقع الأطراف المختلفة وضغوطها الفاعلة والبؤر الفرعية .. دون أن يمكن رد أحدهما إلى الآخر باعتباره أصلا له .

٨ - ومع ذلك فهذه الوحدة ليست شاملة ولا كلية ، ولا قابلة للاختزال في مفهوم شامل . لأنه أولا يستحيل أن يوجد مفهوم بلا موقع ، أى بلا وضع داخل شبكة صراعات المفاهيم الكلية ، وبالتالي لا يوجد مفهوم شامل أو كلّي . وثانيا لأن حقول الصراع كثيرة .. وبالتالي يمكن أن تنفصل أجزاء من شبكة ما لتدخل في مجال شبكة أخرى مختلفة . فقد يفصل الأدب مثلا عن الشبكة الأيديولوجية العامة ويتلاعب بها ضمن مجال خاص . ولحق ذلك فإن الأطراف اليعنبدة على حواف الشبكة تنسج بحكم موقعها بؤرها الصراعية الصغيرة على أطراف النظام العام دون أن تجذب انتباهها ، وهو ما قد يؤدي في ظروف تاريخية معينة إلى قلب التوازنات الكبرى . فبلات يوم ، مثلا ، فوجئت الإمبراطورية الرومانية بصعود المسيحية التي آمن بها ما يقدر بعشر السكان قبل الاعتراف بها رسميا . لأنها صعدت من مجال بعيد تماما عن اهتمامات الإمبراطورية وصراعاتها الكبرى ، هو مجال الديانة اليهودية المنسية ، ولأنها كانت تمارس نوعا من المقاومة لا تعرف الإمبراطورية كيف تتعامل معه بمنظوراتها .. فلا يوجد جيش انهزمه ولا مقاتلين لتأسرهم ولا ملكيات لتصادرهما . ومع ذلك فإن هذه القوى الهامشية لا تنمو من العدم ولا بحرية مطلقة ، وإنما كجزء من تفاعلات الشبكة الكبرى .

٩ - ومن الواضح أن هذه النقاط السابقة تطرح تصورا مؤداه وجود شبكة

من صراعات القوى (وتحالفاتها أيضا) ، هي ذاتها التي تضيف القيمة والحقيقة على موضوع الصراع . فلا المبدأ سابق على القوى المدافعة عنه ولا القوى سابقة على المبدأ .. فكلاهما ضرورى .. أو بمعنى أوضح أننا بصدد نوع من التحليل التزامنى (الذى يتناول لحظة معينة) ، لا تحليلا تاريخيا يبحث عن الأصل . فالأصل والمبدأ وغير ذلك من المطلقات يتم ردها ، أو بالأدق رد إعادة إنتاجها ، إلى واقع الصراع اللحظى .. ومن الناحية التاريخية ، نكون أمام تسلسل لا نهائى من التفاعلات المتراكمة والتي تؤدى إلى تغيرات مستمرة فى الضغوط بين قوى الشبكة ، لا تلمح منها عادة إلا نتائجها الكبرى ، التي تمثل فى التغيرات التي تمس البؤرة الصراعية الكبرى .

١٠ - ويتضح من ذلك كله أيضا أنه برغم ميادة بؤرة صراعية ما فى لحظة محددة فى أية شبكة نوعية ، تمتص هذه الشبكة استغلالها النسبى داخل شبكة الأفعال الاجتماعية العامة ، فإن هذه الشبكة مليئة أيضا بالبؤر الصراعية الصغرى، سواء داخل المعسكرات الكبرى أو على هامش الشبكة المعنية . أما بالنسبة للتفاعلات الممكنة بين البؤر والقوى الكبرى والصغرى فمسألة تحتاج إلى دراسة واسعة لا تحملها هذه الخاتمة . ولكن من الضرورى أن نشير هنا إلى أن البؤر والقوى الكبرى لا تهيمن على نظيرتها الصغرى بصفة مطلقة ، وإنما تكون هذه المسألة من جهة محل صراع ومقاومة ، وتكون من جهة أخرى معتمدة على سمات معينة فى البؤر والقوى الصغرى تجعلها قابلة للتدخل من جانب نظيرتها الأكبر . وعلى سبيل المثال فقد وجدت مجمل القوى السياسية الكبرى ، وما يرافقها من مغريات جهاز الدولة والمجتمع الحديث ، صعوبة كبرى فى التأثير على جماعة "التكفير والهجرة" (حسب اسم الشهرة) التي رفضت الحضارة الحديثة من حيث المبدأ . كذلك فإن القانون ، كفعل سلطة مركزى مدعوم بقوة الدولة الحاكمة ، لا يستطيع أن يفعل إلا من خلال النزاعات الصغرى النوعية بين الأفراد ، وتوازات معينة فى عوائدهم الخاصة تجعل البعض منهم يقرر أن يستفيد من قوة مؤسسات

القانون في جسم صراعاته . وهو قرار يعترف على عوامل كثيرة بخلاف مجرد صدور القانون . كما تنبئ الإشارة أيضا إلى أن البؤر والقوى الصغرى تساهم بدورها في صياغة توجهات القوى الكبرى ، التي لا تستطيع أن تفعل في فضاء يقتصر عليها وحدها . وقد شرح فوكو هذا الجانب الأخير بتفصيل أكبر .

٩١ - ويفترض هذا الطرح أنه لا ينطبق على صراعات القوى الأيديولوجية/ السياسية وحدها .. وإنما أيضا على الأفكار بحد ذاتها . فالأيديولوجيات ذاتها ليست وحدات مصمتة ، بل مكونة من مقولات متعددة مركبة ، يمكن أن نسمى كل وحدة صغرى منها "أيديولوجيم" [مثلا نسمى وحدة الصوت : فونيم] ، ويمكن بالتالي أن نرسم شبكة تثار الأيديولوجيمات ونكتشف الأيديولوجيمات المركزية والطرفية والعلاقة مع أيديولوجيمات الأيديولوجيات المنافسة الأخرى . وهذه بالطبع مجرد إشارة أولية لاتجاه منهجي ممكن .

٩٢ - ومواء بالنسبة للصراعات السياسية أو التكوينات الفكرية أو الأيديولوجية ، من الواضح أن هذه الأطروحة المنهجية التي تقول بأن الأفكار أفعال تفترض وجود وحدات صغرى تتشكل منها قوى الشبكة ، سواء القوى الكبرى أو الناجمة . ومن حيث العلاقة بين هذه المكونات الصغرى والتشكيلات الأكبر فإن كلا منهما ينتج الآخر . ففي مجال الأفكار الذي يعيننا هنا فإن الوقائع لا "تكتشف" أو يتم إحياؤها إلا انطلاقا من فرضيات عامة معينة . لفكرة روح الشعب مثلا هي التي تلهم البحث في مجال الفلكلور و"اكتشاف" ما يتعلق به . وفي ذات الوقت فإن الوقائع التي يتم الكشف عنها في سياق البحث ولا تستجيب للفرضيات الفكرية تصبح "أيديولوجيمات" عاصية مؤهلة يوما ما للمشاركة في بؤرة صراعية جديدة ، لأنها تحدث مبدأ "التفسير الأقوى" وأوجدت بالتالي مجالا لعمل أفكار عامة بديلة ممكنة .



ويمكن أن نقول أن المخطط المنهجي المطروح هنا يهدف إلى ما يمكن أن نسميه وصف استراتيجية تكوين الواحد ، أو "الحقيقة" - حقيقة الواحد طبعاً - أيًا كان موضوعها ، وذلك بهدف التفسير : بمعنى أن المنظور المطروح يُثبت نجاحه بقدر اتساع طاقته التفسيرية إن جاز التعبير . وبهذا المعنى فإنه لا يقف على التقيض من نظريات الحقيقة وإن كان يتجاوزها ، لأنه مثل كل نظريات الحقيقة يتناول نفس الموضوع : تفسير الواقع . غير أن ما يميز هذا الطرح هو التخلي عن طموح إنشاء المحاكم الفكرية والأيديولوجية التي تدعى الحيات وتكلم باسم المبادئ المطلقة ، وبالتالي يُخفف حجم الأوهام الأيديولوجية القمعية .. فهو لا يطرح نفسه إلا بوصفه تجريدًا أفضل أو أكثر قدرة على التفسير ، وبالتالي فإن ما يطرحه في أية لحظة معطاة قابل من وجهة نظره نفسها للتفسير وحلول منظورات أفضل وأدق .. فضلاً عن أنه أشبه بالقوالب المنطقية الفارغة لمنطق أرسطو ، أي لا يفرض على أي باحث لتكوين أيديولوجي أو فكري معين نتائج معينة بشكل مسبق .

غير أن هذا الطرح ، مع ذلك ، لا يدعى الحيات ، ولا يشير بلحظة معينة ينتهي فيها الصراع ، بل هو في المقام الأول إنشاء لواقع يصارع ضد الحقيقة الواحدة ، بتفسيرها وتفكيك أوهامها . غير أن هذا الحدث بدوره ليس أكثر من لحظة في تاريخ الصراع ، أصبحت ممكنة الآن بفعل تراكمات - أي الأعمال - ليست محض معرفية ، بل سياسية واقتصادية واجتماعية وتكنولوجية وغير ذلك . وهي تراكمات أصبحت تسمح بانزوال الفكر من فوق عرشه الوهمي ومعاملته كغيره من الظواهر . فيساطة ، وكما هو معروف من عهد ماركس ونييتشة ، لا توجد مشروعية فكرية للفكر ، بل مشروعية اجتماعية بأوسع معنى يمكن للكلمة ، هذا فضلاً عن أن القضية ليست قضية مشروعية أصلاً .. لأن كل ظاهرة فكرية مهما بلغت هامشيتها أو ثمرتها ، أي مهما قلت مشروعيتها العملية ، هي مكون قابل للتفسير من مكونات "الشبكة" أو البنية الاجتماعية ككل في لحظة وجودها.

وبالتالى فإن كل ما قيل بشأن أطروحات الهوية المختلفة ، وإن كان يتزع عنها قسما منها ، التى ربما كانت ضرورية بالنسبة لها كأيديولوجيات واحدية المظهر تثبت بادعاء احتكار "الحقيقة" ، فإنه لا "يشعبيها" ، بل يفسرها . ولا شك أن التفسير بطبيعته هادم للمقدمات ، ولكنه لا يحل محلها . ومعنى آخر فإن تجاوز معارك الهوية ليس رهنا بمجرد نزع مشروعيتها المقننة ، بل هو رهن بتفاعل اجتماعى واسع داخل الشبكة الكلية التى تكتنفها وتحركها . ذلك أن تجاوز القضايا المركزية المهيمنة لا يعتمد على مجرد نقدها .. ناهيك عن أن هذا النقد قد لا يطرح بالضرورة وفقا بديلا .

لقد سمعت هذه الأطروحة المنهجية إلى إدراج الفكر (وفكر الهوية طبعاً) ضمن نظرية عامة فى الفعل . وبدلاً من نظرية الهوية (بالمعنى المنطقي الأرسطي العام : اسم) يفرض هذا المنهج أن كل هوية ، بالمعنى الأرسطي ، أو حقيقة ، هى فعل ثم تثبته فى مفهوم ، كما يفرض أن المفهوم ذاته فعل ، سلاح للتملك ، سواء فى عالم الفكر الخفى أم العالم الاجتماعى عموماً .. فالفعل هو الذى يحدد الصفة والمفهوم .

وفوق ذلك يمكن القول بأن هذا النموذج النهجى الذى لمسنا أبعاده لمسا سريعاً من القوة والشمول بحيث أنه قادر على إنتاج "أنطولوجيا" كاملة . فنحن نستطيع أن نعمده على أية ظاهرة اجتماعية أو طبيعية ، لأن كل كائن ، لأنه فعل ، هو فى ذات الوقت نفي أو سلب (مقولة هيجل الشهيرة : كل تعين سلب وكل سلب تعين ، مقولة على صعيد الفعل) ، لأنه يحتل مكاناً لا يحتله كائن آخر ، ويتمتع بخصائص فاعلة فى غيره من الكائنات . فكل وجود هو إذن فعل استبعاد وقبول .. وبالتالي فهو "منظور" . فالبكثير على سبيل المثال لها منظور .. لأنها "تدرك" العالم فى حدود قدرتها الكيميائية على استقبال المؤثرات ، وتتحرك وفقاً لهذه القدرة وتعمل وتحول غيرها من الموجودات . فالمسألة ليست فحسب أن الفكر فعل اجتماعى لكائن طبيعى (الإنسان) ، ولكن أيضاً أن كل وجود فعل ..

لأن كل وجود هو فى حده الأدنى تمييز واستبعاد وانتقاء ، كالفكر . ذلك أنه لا يوجد وجود محاييد أو "طبيعى" ، فكل وجود فصل ، لأنه — شئنا أم أبينا — فرض لأمر واقع : لأنه يفرض على كل ما يحيط به أخذه فى الحسبان .. دون أن يعنى هذا بالطبع أنه ينشئ وجوده بنفسه . وعلى سبيل المثال فإن العالم الذى نعيش فيه مكون من ذرات ، وهذه الذرات ليست سوى الحالة التى وصلت إليها المادة بعد الانفجار العظيم بزمان معين ، أى فى ظل درجة معينة مما يمكن أن نسميه الضغط العام للكون .. فالذرة إذن كيان يدين بوجوده لمجموع توزيع المادة فى الكون فى لحظة معينة . وعلى غلط التحليلات المنهجية السابقة نستطيع أن نقول أنه إذا كان كل وجود فصل فإن هذا الفصل بدوره ليس ممكنا فى طبيعته وخصائصه إلا فى ظل شبكة عامة معطاة سلفا من الأفعال .

بناء على ذلك كله لم تطرح هذه المقالات سؤالا عن "هوية" مصر ، ولكن عن "خطابات حقيقة" حول الهوية نشأت فى ظروف معينة وراكبت إنشاء الدولة الحديثة ، التى تعد أجهزتها أساس كل شعور قومى . وهذا هو أساس ما أكدت عليه المقالات من أن أفكار الهوية لا "تكتشف" الهوية وإنما تخلقها خلقا ، وتجمع خصوصيات بعينها وتعمق خصوصيات أخرى وتخلق منها بصورة صراعية ضمن سياق عام لإنشاء القومية بالحدود والنار . وبناء على التحليلات المنهجية السابقة لم تقل هذه المقالات بأن نشأة أيديولوجيات الهوية أمر يرتب بشكل آلى على فصل إنشاء الدولة الحديثة ، وإنما أشارت إلى الدور الكبير الذى لعبته الإنجليجيسيا الحديثة فى إبراز مفهوم الهوية كبؤرة صراعية مع تصاعد احتجاجها على النظام فى أوقات مختلفة . وعلى ذلك فإن الهوية كبؤرة صراعية محورية نشأت فى ظل خريطة محددة من الصراعات (أى الأفعال) الاجتماعية التى واکبت إنشاء وتوطيد دعائم سلطة هذه الدولة ونشرها فى أعماق البلاد ونفوس الأفراد . وبغير هذه الخريطة المحددة من الصراعات ، ووضع الإنجليجيسيا الحديثة داخلها ، كان يمكن للصراع الأيديولوجى أن يتخذ مسارا آخر ، حتى مع وجود الدولة القومية

الحديثة . وأخيرا فإن محاولة فك هيمنة أيديولوجيات الهوية تسدرك أنها فعل هدم مقصود ، وليس مجرد اكتشاف "حقيقة" ، ولا تلزمها من فكرة أن تكون حقيقة أكثر من أن تكون مناسبة ، كفعل أيديولوجي ، لآفاق تفسيرات اجتماعية ، محلية وعالمية ، ممكنة في الحاضر والمستقبل ... وهذا ما ينقلنا إلى التعقيب السياسي .

مشكلة القيمة

كانت المقدمة التي كتبها طارق البشري عام ١٩٨١ لطبعته الثانية من كتابه الأشهر "الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢" شهادة فكرية عالية القيمة عن تحول واحد من كبار مفكرينا - في تقديري - إلى تبني أيديولوجية الهوية الإسلامية .. أو بالأدق الخطوة الأولى في هذا التحول . وبالطبع فإلننى لا أنوى هنا أن أناقش مجمل الأسس الفكرية لهذه المقدمة المهمة ، ولكن سأأخذ منها ما يتعلق بمشكلة "الموضوعية" في مقابل "الالتزام" . فوفقا لطرح طارق البشري فإن العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين "علم" الحرب وقرار القتال ، والباحث بالجندي :

محاولة نزع عنصر الانتماء من الباحث في تناوله لقضايا قومه ، هو جزء من عملية "تحييده" ، أى عزله عن قضايا وطنه وشعبه ، أى أن خلع الانتماء يُفقد خلع الباحث نفسه ... وعندما يتم ذلك نكون قد اغتربنا عن ديارنا وعن أنفسنا ...

على الجندي أن يكون موضوعيا بطبيعة الحال ، ومعرفا بالحقائق إلى أقصى درجة ، ودارسا لكل ما يحيط به . ولكن إذا اشروطنا عليه فى كل ذلك أن يطرح انتماءه ، لأنه مجرد تحيز قد يغطي عنه الحقائق ، إن فعلنا ذلك نكون قد حيّدناه ، أى أخفينا عنه أهم الحقائق ، وهى من هو وما وجهته . نكون قد اشروطنا عليه ليمسك بالسلاح أن تسعل عيناه ، وهما من الناحية القتالية نفسها ، أهم من السلاح فى يده بطبيعة الحال . هذا السلاح الضرب سلاح أعزل ، فاقد للوجهة والمنطلق (ص ص ١٠ - ١١ من مقدمة الطبعة الثانية).

وكما هو واضح فإن الباحث - ولتقل التحف عموماً - جندى .. والبحث والثقافة هما سلاحان يستخدمهما بصدد معركة معينة ، هي الدفاع عن قومه (ولتقل هويته) . ويقول لنا طارق البشرى أن هذا الجندى يجب أن يكون موضوعياً ، بالطبع لكي يعرف على نقاط الضعف والقوة في جيشه (أي قومه) وجيش الأعداء على حد سواء . ولكن انحيازه ليس بالطبع مرتبطاً بهذا التحليل الموضوعي ، فهو ينتمى لهذا الجيش وليس الجيش الآخر ، وهدفه هو تحقيق أفضل النتائج لجيشه وليس الانحياز لواقع موضوعي مجرد . فهو إذن منحاز لقومه دون أن يمتنع ذلك من الرؤية الموضوعية . وبمعنى آخر فإن المفكر يفكر في حدود مهمته القتالية ، في حدود هويته المعطاة سلفاً . وكما يتضح من سياق المناقشة كما أوردنا طارق البشرى فإن الموضوعية مسألة نسبية ، أما الالتزام فليس نسبياً بأي حال .

وهكذا يمكن أن نقول أن طارق البشرى يطرح تصوراً "منظورياً" .. فالموقع الذي ترى منه ثابت ، أو يجب أن يكون ثابتاً ، بفعل التزام أخلاقي وانتماء أصلي ، أما الرؤية الموضوعية فاجتهاد تال لهذا الانتماء ، يعوقف على قدرتك وما أصبح لك أن تعرفه . فالجندى لا يعرف طبعاً كل كبيرة وصغيرة عن جيشه هو ، ناهيك عن جيش العدو .. وقد يصل بالتالي إلى نتائج خاطئة جزئياً أو كلياً عن نواحي القوة والضعف .. ولكنه يظل ملتزماً دائماً بأنه يحاول أن يحقق "النصر" . وعلى ذلك فإن ما رصدناه بصدد أيديولوجيات الهوية كواقع يتم تحليله وفقاً للمنهج المذكور سابقاً ، يقدمه طارق البشرى هنا من الناحية العكسية ، كالتزام أصلي ، على الباحث/ الجندى أن يكافح للحفاظ عليه ، بحيث لا يقع في شرك الأعداء الذين يدعونه بمقولة "الموضوعية المطلقة" . فالالتزام ، الذي يمكن أن نسميه من حيث المنهج المطروح هنا للموقع الخاص داخل الشبكة الاجتماعية والأيديولوجية يقدمه طارق البشرى من زاوية اختيارية وأخلاقية .

وإذا أحببنا أن نمد هذا التصور على استقامته سنقول أن عليك أن تفهم

دوافع جنود (باحثي) الأعداء ، ولكذك لن تتيها أيا كانت قوة منطقها .. فهذه هي الخيانة بعينها . وعليك أيضا أن تحرم ذلك الجندي الخصم بقدر الإمكان من فهم مواطن قوتك وضعفك ، ولك أن تستخدم كل الوسائل الممكنة في خداعه . وأنت إذن ، كجندي ، تشكل مع جيشك ذاتا في مواجهة ذات نقيضة أخرى ، لها أهدافها المناقضة تماما لأهدافك . غير أن مطلب الموضوعية سوف يجعلك فيما أظن تحاول أن تفهم كذات أخرى نقيضة .. وهذا - على صعيد الفكر السائد هنا - موقف أكثر تقدما بكثير من بروباغندا الهوية "الشغالة" هنا ليل نهار، والتي تعجز عجزا مطلقا عن مجرد طرح فكرة فهم الأعداء ودوافعهم . غير أن هذا الموقف الموضوعي ، القائم على الاعتراف بذات الخصم المتميزة ، ليس طبعيا أكثر من خطوة لنفيها ، لتحويلها إلى موضوع ، سواء بمحاولة زعزعة إيمان جندي العدو الذي افترضناه بقضيته ، أو بتحايل إرادته وابتلاعه وإدماجه عن طريق الحرب . فأنت كجندي تترك أن عدوك ذات نقيضة ، وتحرم هذه الحقيقة مؤقنا ، ولكن بهدف إلهائها وتحويله إلى موضوع لك .. فالمعسكرات الثقافية محددة مسلفا: إنها خنادق الهوية .

فعلى خلاف ليوتار المثالي الذي ينادى باحترام استقلالية "العباب اللعة" - أي الأفكار ، وإدانة كل محاولة للحد من حرية هذه الأعباب ، يطرح البشري تصورا أداتيا تماما للفكر : فالفكر جندي في خدمة الهوية . وبالتالي أستطيع أن أقول أنه مضطر لأن يقبل منطقيا بجميع أنواع القمع إذا لبست أنها تحقق مصلحة الهوية المختارة . ولا أقصد طبعاً أن طارق البشري ، في كتاباته في التاريخ ، معاد لحرية الفكر ، ولا أنه ممن يؤرخون كنوع من المناورة المحسوبة في خطة حرية ، بكل ما يتطلبه ذلك من خداع وإخفاء للأفكار ، وربما الوقائع أيضا .. بل ربما كانت كتاباته المهمة نموذجاً عكسياً تماماً . ولكن المسألة هنا هي ما يربط منطقياً على التشبيه الذي اختاره للمفكر .. التشبيه بالجندي .

وإذا كنا نتذكر ، فقد بدأنا هذا التصويب بسؤالين ، كان ثانيهما عن القيمة ،

ويقول : كيف يمكن أن يوجد هدف سياسى بغير قيمة مطلقة ؟ وبرغم اتفاق هذه المقالات مع طارق البشرى بشأن نسبية الطرح المعرفى عموما لارتباطه بالموقع الذى يشغله الرأى ، فإنها على خلاف طرحه "أدانت" - إن جاز التعبير - أطروحات الهوية لأنها تضيف على ذاتها قيمة مطلقة ، ورفضت الموقع الذى أدمس المثقفون هنا على ادعائه ، وهو القول بأنهم ضمير الأمة - أيا كانت هذه الأمة فى مفاهيماتهم المختلفة . فإذا جازينا طارق البشرى نفس تشبيهه العسكرية يمكن أن نقول أن هذه المقالات تفترض نوعا آخر من المثقفين/ الجنود .. فمن هو ذلك الجندى ؟

لو افترضنا أننا أمام جندى غير مشيع تماما بـ "التوجيه المعنوى" الذى يجعل منه جنديا منتحبا على نحو ما يريد طارق البشرى ، فسوف يرى الأمور بمنظور مختلف تماما . فهو لم يتلع بسهولة بروباغندا "التوجيه المعنوى" التى تُمارَس عليه يوميا من جانب أجهزة "الجيش" ، ولن يسمح بالتالى بأن تدعه هذه الأجهزة "يكشف" فيجاء أنه "أسلا" !! جندى من جنود الدين أو الوطن أو العروبة وما إلى ذلك ، وسقط يتذكر أنه قد تم سحقه من قريبه أو حبه بالقوة الجبرية ، وأخضع لتدريبات وعقوبات وأوامر بغير أن يكون مطلوبا منه أن يفهمها أو يقول رأيه فيها .. ناهيك عن أن يوافق عليها ، فضلا عن غسيل المخ المتواصل والمحظورات التى لا تنتهى ، والتى تهدف بالضبط إلى الحفاظ على وضعه كجندى ، أى كسرس مسخر فى آلة الوطن والدين وما إلى ذلك . وسوف يدرك جيدا أنه إذا حاول أن يسدى رأيا فى المعركة وجدواها فسيكون مهددا بالمحاكمة العسكرية بتهمة الحياة العظمى . أما بالنسبة للمثقف غير المشيع بالتوجيه المعنوى فيدرك أن مصيره هو "بوثة التكفير" التى تناولتها المقالات مرارا .

وسوف يدرك هذا الجندى ، إذن ، أن الحرب من جناتق الهوية لم تكن بالنسبة له خيارا ولا قرارا أخلاقيا أو غيره ، على نحو ما توحى صياغة طارق البشرى ، بل أمرا عسكريا جبريا ، أو بالأدق ضغوط متواصلة من جانب

الأيديولوجيات السائدة ، أو "التوجيه المعنوي" ، لتصوير الأمر على أنه معركة الخاصة "الدينية" والوحيدة التي تستحق حياته نفسها .

وإذا آمن هذا الجندي الافتراضي فكره قليلا فسوف يترك أن جنود الأعداء لا يختلف وضعهم عن وضع زملائه ، وأنهم إما مجبرين على القتال وإما تعرضوا لعمليات غسل مخ جعلتهم متلهفين حقا على قتله . غير أن هذا الجندي لن يخلص من ذلك إلى التمرد مباشرة .. فسوف يترك أنه نظرا لوقوعه في الأسر بالفعل (أي أسر جيش الأمة والدين وما إلى ذلك) فإنه قد أصبح عمليا تحت رحمة ، وأن من مصلحته أن تنجح خطط "جيشه" العسكرية ، لأن نجاحها يعني تقليل الخسائر البشرية ، وبالتالي تقليل فرص قتله هو وزملائه في المعركة التي لم يجرها ولم يكن له رأى فيها .

فإذا تصورنا أن هذا الجندي قد قرر أن يعمل فكره في وضع استراتيجي . تنجيه من هذا المأزق فسوف تكون على الأرجح تدبير نوع من الفرار الجماعي الذي يجعل أجهزة "الأمة" عاجزة عن إلقاء القبض عليهم وردهم إلى "هويتهم" المنصوص عليها . وسوف يحاول طمأنة أن ينشر هذه الفكرة إذا استطاع عند جنود الأعداء أنفسهم . ولكن عليه أيضا أن يقنع المدنيين .. فكيف سيهرب مع زملائه إذا كان سيواجه بعد هربه بيئة معادية ترفض مشروعه أصلا ؟

غير أن هذا كله يعني أن جندنا الافتراضي هذا أصبح يفكر بطريقة مختلفة تماما عن طريقة الهوية .. وأن القيمة لم تعد بالنسبة له مطلقة ، وإنما مناسبة فحسب .. فهو لا يفكر كممثل للأمة ، وإنما كفرد يبحث عن حريته .. وهو لا يتكلم باسم أمة أو جيش أو أي مطلق آخر ، بل باسم قيمة نسبية تتعلق بأن يعمل الإنسان ما هو مقتنع به ، وأن يملك مصيره بيديه ، وأن يختار معاركه . صحيح أن هذا الموقف يشبه من أحد نواحيه "الأمر الأخلاقي المطلق" عند كانط ، ولكنه من ناحية أخرى غير محدد سلفا .. فهي أخلاق نسبية وفقا لمقتضى الحال .

والحال أن المثقف المصري ليس حتى هذا الجندي المنعمى الذي يصفه طيارق

البشرى ، فهو لا توضع فى يديه أسلحة ، بل يرى نفسه ، على العكس ، مسئولا عن وضعها فى أيدي "الأمة" . فهو إذن على أقل تقدير "ضابط" على مدى تاريخه المعاصر . والضابط يتصرف دائما كقائد محتمل ، برغم أنه موعود ، فوظيفته ، مثل ملاحظ العمال فى المصنع ، أن يفرض الانضباط وينقل التعليمات ويشرف على تنفيذها ، ويمارس بوصفه "ضابطا ثقافيا" مهمة أساسية ، هى "الترجيح المعنوى" بالذات . فإذا لم يعجبه القائد فإن طموحه يتلخص فى أن يعمل محله .. وبدأ فى الشعور بأنه وحده القادر على إصلاح الأحوال ووضع الخططة الصحيحة للنصر . فإذا كانت الهوية تستند من حيث النظرية إلى مقولة الحقيقة فإنها تستند من حيث القيمة إلى مقولة القيادة : قيادة العرب ومصر والإسلام ... الخ .. أو مقولة "ضمير الأمة" . فالمثقف المصرى ضابط ، سواء بحكم موقعه الاجتماعى أو بحكم أيديولوجية الهوية التى يحملها . وبالتالى فإن طموحه يتمثل فى أن يصل إلى موقع القائد .. إما بالترقى تحت جناحه أو بالانقلاب عليه .. برغم أن جانباً كبيراً من هؤلاء المثقفين جنود ، أو حتى أقل من ذلك ، مهمشين خارج المنابر الثقافية الكبرى . ولكنهم فى الغالب الأعم من الحالات ، بفعل امتيازات الإنجليزيسيا المصرية ، يقبلون عقلية القائد ويعملون على نقل "أوامر" القائد الخالى ، أو قل أحد القادة الخالين حسب أيديولوجية الهوية التى يعتنقها كل منهم ، إلى الجنود الحقيقيين ، "الشعب" الذى يستهلك الأفكار ، أو إقناعه ، إذا كان مثقف الهوية متمردا ، بأن تحسن أوضاعه إنما يكمن بالضبط فى تغيير القيادة ، ومساعدته هو على احتلال هذا الموقع .

لنخلص من ذلك إلى أن "النظرة الموضوعية" التى يقترحها طارق البشرى ليست هى "النظرة" الوحيدة الممكنة ، ليست هى "النظرة الموضوعية" بألف لام التعريف . كما أن القيمة التى يقترحها ليست القيمة الوحيدة الممكنة .. فهى نظرة الضابط ، وقيمة القائد الثقافى .. السلى قد يحجب جنوده ويهتم بأمرهم ، ولكن فى إطار الطاعة والهدف المحدد مسبقا ، والذي ترتبط عنده القيمة بتحقيق

النصر هويته .. التي تؤكد أجهزة "التوجيه المعنوي" التي يباشر الإشراف عليها لكل الجنود المحتملين أنها "القيمة" ، وأنها "الحقيقة" ، بل ومعنى الحياة الوحيد .
كذلك تتميز نظرة البشري الموضوعية لهذا السبب بأنها لا أخلاقية بعمق ..
فكما تكون الأعمال الأكثر قبحا كالتجسس والقتل الجماعي والحداد هي الأكثر بطولة ما دامت تمارس تحت عباءة الهوية المقدسة (رأقت الهجان مثلا) ،
تكون أعمال التكفير والتشهير هي الأكثر خلودا وتأثيرا في الممارسة الثقافية .
ومثلما يخفي الضابط عن جنوده معظم المعلومات عن العدو - سوى ما يفيد في توجيههم للقتال ، بعد "تفتيح أعينهم" بالتوجيه المعنوي - ينهي مثقف الهوية "الشعب" عن التأثير بأفكار الهويات المضادة والأفكار المضادة للهوية على السواء ،
ويطالب بحظر النشر وحماية الأمة وما إلى ذلك . ورغم أن هذا كله لا يكاد يتصل
بإسهامات طارق البشري البارزة كمؤرخ ، فإنه ينطبق على منظوره ، وعلى
الكثير مما ينشره الواقفون معه في ذات الحندق ، بل وفي خنادق الهوية الأخرى
المعادية .

والحال أن المشكلة ليست هي الهوية أصلا .. بل ويمكن من زاوية ما أن نعتبر
هذه المقالات نفسها "شديدة" الانتماء لهوية ما ، بقدر ما أنها "مهمومة" - حسب
التعبير السائد - بمشكلات الثقافة المصرية المعاصرة وطابعها القومي . غير أن
طرح مشكلة الهوية كبؤرة للفعل الثقافي ذاته .. أو بعبارة أكثر "عسكرية" : جعل
التدريب العسكري الأساسي منصباً على "تفتيح الأعين" ، لا معرفة الواقع ولا
حتى حل السلاح واستخدامه ، هو أمر يُخفى أكثر مما يُظهر ، ويُخفى على وجه
التحديد هنا طابعه القومي اللا أخلاقي .

ومن الواضح أن هذه المقالات ، إذ تنطلق من رفض وصاية الدولة والمثقف ،
ترفض منظور هذا "الضابط الثقافي" ، وتطرح بالمقابل ثقافة تقوم على العداء
للوصاية بكافة أشكالها ، يمكن أن تسمى تجاوزاً "ثقافة المقاومة" . أمسا لمساذا
"تجاوزاً" ، فلأن المقصود ليس وضع "الحير" في مقابل "الشر" : المقاومة في مواجهة

الوصاية .. وذلك لسببين : أولهما أن ثقافة الحرية أو المقاومة هي سلطة ، مثل كل ثقافة ، بل وقابلة للانقلاب إلى أسوأ أشكال السلطة : القمع باسم الدفاع عن الحرية بالذات ، على نحو مطالبات التنويريين عندنا برقاب الإسلاميين باسم الحرية . كذلك فإن ثقافة الهوية هي من أحد جوانبها ، خصوصا في ماضيها المجيد ، ثقافة مقاومة من أحد نواحيها : مقاومة الريف لاستغلال المدينة ، والأقاليم للعاصمة ، والعاصمة للنظام العالمى الجديد . إلا أننى أعتقد أن هذه المقاومة لم تنجح إلى اكساب هذا الزى الهوياتى ، وتبنى هذا الكلام الكثير عن "الموروث والوالد" ، إلا بسبب الانقصار إلى تقاليد المقاومة المباشرة ذاتها ، فتحو إلى استبدال فخر بقهر وسلطة "خبرة" بسلطة "سيئة" .

ومن أحد الجوانب يمكن أن نعتبر انجاء الحكم إلى الاهتمام بالصعيد وتمينه استجابة لاحتجاج الإرهاب الهوياتى . ومن هذه الزاوية يمكن أن نقول أن مقاومة الصعيد قد حققت بطريقة ملتفة وخطرة بعض مطالبه المهمة . أما خطورة هذه الطريقة فلها جوانب متعددة ، منها إزهاق أرواح الأبرياء ، الذى يتطوى على أسرخاصها فى سبيل المبدأ ، وتآكل ذهنيات أعضاء هذه المنظمات أنفسهم بالدخول فى نوع بالغ الضيق من المعتقدات ، والتزعة الديكتاتورية الواضحة ، حيث لا يسمى هؤلاء الناس ، مثل كل حملة أيديولوجيات الهوية ، إلا إلى استبدال فخر يعتبرونه شرا بفخر آخر يعتبرونه خيرا ورسالة إلهية .. فالجميع يقدر "الترويج المعنوى" مع انحسار المحتوى جزئيا . والأهم من ذلك كله أن هذه الطريقة فى المقاومة ترسخ السلبية بين أوسع القطاعات ، حيث يجد الناس أنفسهم محصورين بين نيران النخبة الحاكمة ونيران النخبة "المجاهدة" ، ليكون دورهم فى النهاية هو دور الغنيمة التى تتنازع عليها النخب التى تعتبرهم ملحقا ، أو جنودا ، لها وتدعى الكلام باسمهم ويأسم خيرهم الخاسر ، سواء خيرهم فى الدنيا وحنها أو فى الدنيا والآخرة معا .

كذلك فإن ثقافة الهوية لها أسس موضوعية ، عملت على استمرارها حتى

وقتنا هذا ، أهمها الاحتياج الذي يفرضه الريف ، أو بالأدق الانتقال من الريف والبنادر للمدن الكبرى ، إلى ثقافة هوية تعويضية عن الأمان المفقود ، خصوصا إذا بقي وضع المعلمين الاجتماعى على سبيله . فحل الهوية حل سهل وبديهي ومعترف .. وهو يعرض عن قيم المحافظة التقليدية ويخدمها .. كما يخدم فى ذات الوقت طموحات الارتقاء الاجتماعى من خلال الاحتجاج باسم الهوية ضد الدولة . وأعتقد أن هذا التفسير أفضل من القول بأن أيديولوجيات الهوية تمثل احتجاج الموروث والأصيل على الوافد والدخيل . وبهذا المعنى تحتاج ثقافة المقاومة إلى تغليب فكرة حق المقاومة وتنظيمها على النقد الأخلاقى الذى يدور حول فكرة فساد الدولة والتحلل الاجتماعى وما يسمى "أزمة الانتماء" .

فالمسألة إذن ليست إيجاد "طريق ثالث" - إذا استخدمنا أحدث المصطلحات - بين الفساد والإرهاب كما يطرح البعض ، بل إدراك أن ما يسمى الإرهاب يعمل كمحجة لدعم ما يسمى الفساد ، والعكس بالعكس ، وأن القضية الغائبة هنا ليست البحث عن "حجر الفلاسفة" الثالث أو العاشر ، ولكن تأكيد حق المقاومة المباشرة ، حق التنظيم المستقل ، حق الاحتجاج على الدولة وأجهزتها بغير أئمة هوياتية ، أى بلا وصاية ، وبغير دق طبول الحرب على الفساد والإرهاب .. تلك الطبول التى لا تدعم المقاومة بل تدور ما تسبب الصمم وتكرس أدوار لحشب هامشية أصبحت دعايتها من أجل الحشد غير فاعلة .

غير أن تأكيد حقوق المقاومة المباشرة على حساب ثقافة الهوية لا يعنى على الإطلاق المطالبة "بحظر" هذه الثقافة بأيديولوجياتها المختلفة ، ولا تجريمها واستعداد الدولة عليها بالطبع ، لأن ذلك يعنى إنهاء المقاومة قبل أن تبدأ ، بتكريس السلطوية ووحدة الحقيقة . فالمطروح هنا ليس "توجيها معنويا" بديلا ، وإنما ثقافة إبداعية متحررة من المخطورات . بل ويمكن القول بأن "ثقافة المقاومة" - اصطلاحا - تقبل التحالف مع ثقافات الهوية أو بعضها بصدد كلى قضية تسلك فيها هذه الثقافات كثقافة مقاومة . فالمطروح هنا ليس "تكفير" ثقافة الهوية باسم الحرية ،

وإنما تغير المنظور العام للثقافة بمجمله .

وبالطبع فإن هذا الاقتراح ليس مقنعا إلى "جنرالات" الثقافة .. فالجنرال لن يستطيع أن يفكر إلا بوصفه جنرالا ، حتى لو كان جيشه قد هُزم مسد : من بعد .. ولكنه مقدم إلى "البروليتاريا الثقافية" التى تتشكل الآن وتتحدد مواقع "طلاتها" فى العشرات من مراكز الأبحاث الجديدة ومنظمات العمل الأهلى والصحف الكثيرة الجديدة وقنوات التلفزيون المتكاثرة ، يعملون فى جمع وتصنيف المعلومات وتجميع الوثائق وإعداد الندوات والمؤتمرات والبرامج وتشر الأبحاث . وهى فئة يُنتظر ، فى ضوء تكنولوجيا المعلومات الجديدة والتطورات التى تترتب عليها فى البلدان المتقدمة ، أن تتسع .

وهم أيضا يشكلون جيلا جديدا ، اكتسب وعيه فى عهد ما بعد الحروب وما بعد الناصرية ، وفى ظل نظام مستقر أعيدت فيه صياغة الأدوار الثقافية بشكل أكثر "ليبرالية" بكثير من الوضع الناصرى وما قبله ، وفى ظل انفتاح أكبر بكثير على الثقافات "الخارجية" ووفرة فى وسائل الاتصال الفكرى بالخارج التى لا تنسى النخبة القديمة عن التحذير من مخاطرها . تلك هى الأوراق الراجعة فى يد "ثقافة المقاومة" المقروحة فى مواجهة ثقافة الهوية ، التى تفقد على مدى عقود طابعها كثافة مقاومة ، وتزداد سمتها السلطوية تهيلا .. وبالمئات فى مواقع المعارضة للحكم القائم أكثر من مواقع السلطة .

وفى مواجهة ما يشتكى منه مثقف الهوية من تآكل المقاومة السياسية وصمود هيئة الدولة - وليس رخاوتها كما يدعى جلال أمين - تطرح ثقافة المقاومة فكرة واجب المثقف ومصلحته فى تشجيع مختلف التكتلات التى تطرح نفسها دفاعا عن حقوق عامة أو خاصة . وبدلا من سلاح الاتهامات المشهر دائما والدعوة لفكرة الدولة العادلة الخيالية ، التى يُفترض أنها تُعيد إحياءا ماضية بلا خطة أو هدف ملموس ، تفترض ثقافة المقاومة أن المقاومة المنظمة لمختلف البشر هى الوسيلة الفعالة لإيجاد ضمانات حقيقية وملموسة وفاعلة لما يمكن أن يسمى "إنصاف"

الأقفر والأضعف . فالرأسمالية المتوحشة لا تحتاج لمواجهة إلى دولة عادلة خيالية ولكن إلى منظمات مدنية ونقابات مستقلة قوية بتولى أمورها فعليا أصحاب الشأن أنفسهم .. كما تفترض أن "مال الهوية" - وقبل الهويات المتصارعة - يجب أن يخرج عن نطاق معارك النخب الحاصلة ليكون في أيدي البشر أنفسهم ، على النحو الذي يرويه هم من خلال تفاعلاتهم مع واقعهم بكل ما يحيط به ، لا على النحو الذي يراه "ضباط الثقافة" مناسباً . فالقضية التي تطرحها ثقافة المقاومة هي قضية الحقوق السياسية والمدنية ، لا المفاهيم الأخلاقية بشأن "الانتماء" و"الموروث" التي تفرض من أعلى بمجهود الأيدي المباركة لمثقف الهوية الطهور الذي يدعي أنه يشير دولة لا تقل ظهراً .. ناهيك عن أحلام المجد والعظمة والسؤدد ... الخ ، التي يلهم بها مثقف الهوية الناس عن واقعهم المباشر .

أما بالنسبة للثقافة فمن البديهي أن ثقافة المقاومة تدعو ، لا إلى فتح الأبواب على مصراعيها ولكن إلى تخطيطها .. فلا مجال هنا لوصاية بحجة "حماية الشباب" أو "حماية ضعفاء العقول" . فلكل فرد أن يختار قيمه ومعارفه وعقائده ويتبنى ثقافته الخاصة بقدر استطاعته وإمكاناته . وأياً كان أثر ذلك على الهوية فسوف تبقى دائماً هوية تجمع البشر جميعاً ، وخصائص متغيرة تاريخياً تفرقهم .. إلا أن مستقبل الصراع بين هذين الجانبين يجب أن يترك للتطور الطبيعي العام ، بدلاً من المحاولة المضحكة لتجميده باسم ماضٍ "موروث" كان هو ذاته جديداً "والهنا" ومخطئاً لهويات سابقة يوماً ما .

ولهذا كله لا يجد "مثقف المقاومة" - إن جاز التعبير - في "التحليل" الذي يرصده مثقف الهوية أمراً مكروهاً يجد ذاته .. بل علامة حيوية . فانهيار نظم الفكر القديمة من العلامات المشهودة في تأريخ الفكر الحسى .. ولم يعرف التاريخ فيما أظن انتقالاً سلساً بسيطاً يتم في غمضة عين من نظام فكري أو سياسى إلى نظام آخر . فالكلمة المكتوبة التي يجرى البكاء على تراجعها تمحورت في القيم التقليدية الموروثة .. بل وتراجع نحو مزيد من الأصولية . واللغة التي لا ينقطع

البكاء على جهل المعلمين بها يمكن أن يُعتبر تراجعها خطوة إيجابية نحو الانتقال إلى لغة مكتوبة حية لها صلة باللهة الشمسية المنطوقة وتعبيراتها وروحها . وليست أعراض الإثارة السياسية الجانحة التي تسود في صحافة سوى أعراض المراجع الذى يشر بإمكانية إنهاء السيطرة القمعية لثقافة الهوية .

وتتمثل فرصة ثقافة المقاومة فى استغلال هذا المراجع فى الدعوة لأولوية تمتع الجميع بلا استثناء بالحقوق المدنية والسياسية كافة على أنقاض ثقافة الهوية .. أى حق الجميع فى التنظيم والمقاومة بغیر إذن مسبق من الدولة ، وحقهم فى اختيار ثقافتهم ومعتقداتهم وتطوير لغتهم . ومن وجهة نظر ثقافة المقاومة تتبدل الأولويات جذريا : فعلى الصعيد المحلى يكون قانون الجمعيات القمعى الذى يجرى إعداده الآن أخطر من مجموع "المؤامرات العالمية" ، الواقعية والوهمية سواء ، لأنه يكرس السلبية وإحكام قبضة الدولة (غير الرخوة) مزيدا من الإحكام على أية مبادرات أهلية ، وبالتالي محاولة قتل حق المقاومة فى المهد . وبالمثل تكون الحقوق المدنية والسياسية للفلسطينيين ، سواء داخل إسرائيل أو أرض "السلطة الوطنية" أخطر بكثير من التفاوض على كيفية تقسيم الكعكة بين الدولتين القمعتين : الإسرائيلية والعرفاتية . وتتمثل المشكلة العربية الجوهرية لا فى وجود اليهود أو استبعادهم فى المنطقة ، ولكن فى أيديولوجية الهوية الصهيونية القمعية التي ساهمت إسهاما كبيرا فى دفع المنطقة كلها إلى الخلف وارتخائها فى أحضان ثقافات هوية قمعية مضادة متزايدة الحدة والتطرف .

ومن الناحية الأخلاقية تتضمن ثقافة المقاومة مبدأ احترام كرامة الأفراد وحياتهم ، والتخلي عن فكرة "التضحية" بهم من أجل الهوية المختارة أيا كانت ، ناهيك عن وضع هذه الفكرة كمثال أعلى غير قابل للنقاش . فقضية تغيير العالم ليست هنا قضية هوية ، بل قضية الحقوق الشخصية . وترى هذه الثقافة أن إهانة فرد فى قسم شرطة أو مصلحة حكومية ، سواء كان متعلما أم لم يكن ، إخلالا جسيما بالحد الأدنى اللازم توفره من الكرامة الشخصية لكل فرد .. وبالمثل

لأنها ترفض تماما القول بأن "الطبقات المنحطة" تحتاج إلى معاملة منحطة ، على نحو ما يتم "تفهيم" حرجي كلية الشرطة وغيرهم من العاملين في الأوساط الرسمية التي تتعامل مع هؤلاء "المنحطين" . فالفرد "المنحط" ليس مستولا عن تسليم "قضاة" للسلطة لكي تشعر ، هي والطبقات العليا والوسطى بالاطمئنان ، بل إن عليها أن تحرم كيانه وتعمل على الحفاظ على ما تسميه الأمن في حدود الإبقاء على هذا الحد الأدنى القلنس .. فإذا لم تنجح فعلية أن تتحصى فيتولى غيرها المهمة بنفس الشروط . أما النداء من أجل الثورة فأمر مفرغ من المعنى الحقيقي إذا كان ينادى أفرادا عاجزوا عن التكاتف دفاعا عن حقوقهم الأولية ، ويقضون في أفضل الأحوال مستعدين للإلقاء بأنفسهم في أحضان أول زعيم يحمل عنهم بالانقسام لهم ، بدلا من أن يملكوا مصيرهم بأيديهم ، وهو في الوضع الحالي مجرد نداء من جانب النخبة الساخطة تبحث بموجبه عن أتباع لتقودهم .



وقبل أن أطرح اقتراحاتي بشأن الوظائف الأمامية لثقافة المقاومة أحب أن أشير إلى أن مجمل هذا الطرح - المتأثر على مدى هذه المقالات العشر وهذا التعقيب - وإن كان يطمح في التحليل الأخير إلى المساهمة في إعادة صياغة الحوار الأيديولوجية للثقافة المصرية المعاصرة بتفكيك مفهوم الهوية منهجيا وسياسيا، فإنه يتطرق نحو هدفه هذا - كما نل القارئ قد لاحظ - من موقع يقع بشكل أو بآخر على حواف معسكر اليسار (الذي لا يشمل في عرفي الناصرية وما يشبهها ، طبعا) ، ويعنى بصفة خاصة بالإسهام في إعادة صياغة أيديولوجيته واستعادة روحه الكفاحية التي أشرت إليها في المقال العاشر على أسس جديدة .

وعلى خلاف السنوات وحلقات النقاش التي اجتمعت لتناقش "أزمة اليسار" و"أزمة الماركسية" ، تنتهي إلى توصيات عامة حول "إضفاء طابع ديمقراطي" - إن جاز التعبير - على أيديولوجية اليسار ، مع التمسك بمجمل أيديولوجية "التعبير" عن الفقراء أو الطبقة العاملة ، والتشبث إلى النّفس الأخير بما يُسمى "مكتسبات

الناصرية" .. انطلقت هذه المقالات من التسليم بواقع هزيمة اليسار أيديولوجيا وسياسيا ، سواء أمام التيار الأصولي منذ عقود ، أو أمام التيار الليبرالي الجديد الآن . وبدلا من إلقاء اللوم على "البرودولار" و"الأفكار المستوردة من الخليج" ، أو "الانفتاح الاستهلاكي" ، وبدلا من منافسة الأصولية على شعارات الهوية على نمط "الدفاع عن الثقافة القومية" ، والعباس ما يسمى "مقاومة التطبيع" ، وبدلا أيضا من دعوة التحالف مع الأصولية باعتبارها تيارا كفاحيا .. انطلق هذا الطرح من ضرورة مواجهة الأصولية ، التي كانت صاعدة ، في تقديري ، وتراجع الآن ، لا أمام اليسار ، ولكن أمام الليبرالية الجديدة والأيديولوجية الحكومية التي أصبحت الآن أكثر تقدما من مجمل الأطروحات اليسارية .

غير أن مواجهة الأصولية هنا لا تنطلق من منافستها بشأن "صحيح الدين" على نمط اتهامها من قبل ماركسيين بالتأسلم (1) ، ولكن عن طريق اجتثاث الأصولية من جذورها ، بحرمانها من متاخ "بؤرة الهوية الصراعية" الصحي للهوية بالنسبة لها ، والتي ترعرعت في ظلاله بفضل الناصرية واليسار المتشبع بها . ومن هنا كان اهتمام هذه المقالات منصباً أساساً ، لا على نقد الأصولية بمفاهيم التنوير الاستبدادي ، بل على توضيح دور "التنوير" و "اليسار" الهوياتي في بناء مجمل الأسس التي قامت عليها الأصولية ذاتها كأيديولوجية حديثة . إن تحولات مفكرين كبار مثل طارق البشري ، ويساريين مثل عادل حسين ومحمد عمارة - في مقابل تاريخ كبار المطفين الليبراليين مثل نجيب محفوظ - لتقف شاهدة على أن اليسار إنما يجنسى على مدى العقود السابقة الحصاد المرخيواته الأيديولوجية الهوياتية ، التي لا نقول طبعاً أنه مسئول عنها ، فهي نتيجة معقدة لتفاعلات شبكة الأفعال الاجتماعية في هذه العقود وشبكة التفاعلات الأيديولوجية خصوصاً .

وعلى ذلك فإن نقد اليسار للأصولية في مثلي واعتقادي يتطلب أولاً أن يتنقد اليسار نفسه .. أن يتنقد على وجه التحديد سقوطه التاريخي في مستنقع الهوية ، ذلك السقوط الذي وصل ببعض فصائله الآن إلى تصور أن كفاحية

اليسار لا تتأني إلا بتجرع المزيد من سموم الهوية . أما أنسا ففى تقديرى أن يسارا غير أسمى لن يصلح لشيء على الإطلاق سوى كجثة فائدة القدرة على المقاومة فى محرقة الهوية الهائلة .

وهنا يتطلب الأمر أن أضع النقاط على الحروف بشأن العلاقة بين هذا ما طرحته هذه المقالات وأطروحات ثقافة أخرى بازغة ، لها أيضا تحفظاتها على ثقافة الهوية .. وهى تيار الليبرالية الجديدة المتمركز فى جمعية النداء الجديد ومركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ، وبعض جمعيات حقوق الإنسان وأماكن أخرى. فإذا كانت هذه الليبرالية تواكب بنجاح عملية التحول إلى اقتصاد السوق ، فإن دعوتها الليبرالية لم تصل حتى إلى "دعه يعمل ، دعه يمر" ، فمشروعها يتلخص فى دعوة الدولة إلى إفساح مكان للنخبة المالكة والموظفة فى إطار طبقة محدلة من أيديولوجية الهوية الوطنية ، وهى تؤكد على أهمية الدولة فى تحقيق الانضباط الاجتماعى الذى يضمن بنوره "اعتدال" هذه الليبرالية وحماية مواقع النخبة الجديدة . وفى أقصى أشكال هذه الليبرالية "تطرفا" - جمعيات حقوق الإنسان - لا تعنى الليبرالية أكثر من التشهير بانتهاكات حقوق الإنسان فى إطار اللعب على حبال التوازنات الدولية والمحلية التى تحكم الدولة . غير أنها لا تفكر على الإطلاق فى تنظيم المنتهكين أنفسهم ، أو حتى إقناعهم بحق الاحتجاج . فهى تتسولى الاحتجاج بدلا عنهم ، وفقا لمفاهيم فى "النضال" قانونية و"إنسانية" - بمعنى عبرى . ولكنها من الناحية السياسية ليست سوى نوع من معارك النخب الجديدة، تُدار فى الكواليس فى ائحل الأول ، ولا تتعلق بسأى شكل بحق المقاومة ذاته . فمشكلة هذه الجمعيات الأساسية ، يرغم أهمية دورها فى اللحظة الحالية ، ليست مشكلة التمويل ... التى يكثر الحديث عنها فى إطار المناورات السياسية حول قانون الجمعيات - بل مشكلة التوجه ذاته . وليست مشكلة هذا التوجه أنه يتحالف مع جهات "غير وطنية" ويتهلك "قلمية الهوية" ، على نحو ما تتوالى الكتابات الآن بهذا الشأن ، ولكن التنسيق العلوى مع جهات معينة فى إطار

مشروع غير نهائى ولا حتى إنسانى (كما تكتب الممارسات التفصيلية) ، وممارسة ذات الطريقة التى تدبر بها نخبة الهوية مناوراتها مع الدولة فى إطار الحفاظ على التوازن الراهن .

وعلى ذلك فالمطروح هنا لا هو "عقلانية" الأهرام ، ولا "كفاحية" منظمات حقوق الإنسان .. وإنما رهان على إمكانية التخلص من ثقافة الوصاية ، سواء كانت هوياتية أو "عقلانية" .. وإمكانية أن يجد بعض المثقفين جسدى فى التخلص عن هذه المواقع الحصينة للرتبة لصالح ثقافة أكثر تحررا ، تفتح آفاقا أكبر أمام المثقف من خلال حرية تنظيم الناس أنفسهم وغو احتياجاتهم بالنسبة إلى ثقافة غير تلقينية من النمط الهوياتى . وفى هذا الإطار يمكن طرح هذه النقاط كمجرد اقتراحات أولية :

- رفض تخصيص ثقافات الهوية من النقد ، باسم الهوية الوطنية أو الدينية أو أى مسمى برأى آخر ، وتبنى مبدأ حرية الفكر والعقيدة والنشر والتعبير بغير قيود فكرية أو "أخلاقية" أيا كانت ، بما فى ذلك طبعاً حظر مصادرة المطبوعات باسم أى "صالح عام" أيا كان .. وبهذا ثقافة الوصاية والتكفير أيا كانت منطلقاتها ، وتشجيع الجميع على التحرر منها .

- رفض تقييد التفاعل الثقافى بأية حدود هوياتية والدفاع غير المشروط عن حق التفاعل الحر مع جميع الثقافات ، وبصفة خاصة ثقافات المقاومة العالمية ، أيا كان مصدرها .

- مقرطة الدولة بتوفير حق الرقابة من أسفل ومنحه وضعاً مؤسسياً : رقابة الجمهور على الأجهزة الرسمية ، والموظف على رئيسه ، والطالب على أستاذه ... الخ . فضلاً عن مجموعة الحريات المعروفة : حق الإضراب والتظاهر والاعتصام والدعاية وإقامة الأحزاب والمنظمات الأهلية .

- تشجيع التفكير المستقل لجميع الأفراد والتنظيم المستقل لجميع القوى ، والدفاع المبدئى عن حق الجميع فى ممارسة الاحتجاج بكافة الطرق السلمية .

— نشر الثقافة والقضاء على عقلية وصاية الخوف .. وهذا يتطلب بصفة أساسية تحرير اللغة المكتوبة من القواعد الموروثة وإتاحة الفرصة لها للتطور خارج قصص الوصاية الضيق لمجامع اللغة والمصححين اللغويين ومجمل هذا الجهد الأيديولوجي الذي يترتب على نشاطه إقامة حوائط هائلة الارتفاع تحول عمليا دون انتشار الثقافة وتحافظ على طابعها النخبوي ، انطلاقا من الحق الديمقراطي الهديهي لكل ناطق أصلي للغة في تغيير مفرداتها ونحت غيرها وتغيير معانيها .. كما يحدث في كل لغة حية .

وبالطبع فإن هذا البرنامج يعتبر طموحا للغاية — أو مدمرا للغاية ، حسب وجهة نظر القارئ — بالنسبة للحظة الراهنة .. التي لا تكاد توجد فيها حركة نقابية أو أهلية نشطة ، ناهيك عن الحركة السياسية ، بينما ينهمك معظم الأفراد في "توفيق" أوضاعهم في المرحلة الانتقالية إلى اقتصاد السوق . وفي ظل هذا الوضع فلا شك أن ثراء الثقافة والسلطة معقود للنظام القائم ، الذي هو أكثر تقدما بكثير من معارضيه ، والليبرالية الجديدة التي تضبط إيقاعها على ضوء التوازنات والممكنات الراهنة بنجاح . غير أن هذا المشروع البديل يستند الآن في الدعوة له على القدر المتاح من الحريات ، ويراهن بالنسبة للمستقبل ، على خلاف أيديولوجيات الهوية التي أدمنت "الملغم" ، على نجاح التحولات الجارية حاليا ، وما ستفرزه في حالة نجاحها من تناقضات جديدة وقوى اجتماعية فنية تحمل محل نخب الهوية الهرمة التي تصارع — تاريخيا — مسكرات الموت . ووقتها ، فيما أمل ، قد يبدو هذا البرنامج ذاته متواضعا للغاية ، وربما محافظا أيضا !!



تعريف بالمقالات

١ - مازق التنوير	كُتب في مارس ١٩٩٥ ، ونشر في "الكتابة الأخرى" ، العدد ١١/١٠ ، إبريل ١٩٩٥ .
٢ - أوهام التنوير	كُتب في أواخر عام ١٩٩٥ ، ونشر في "أدب 21" : كتاب غير دوري يعنى بالفكر والأدب، المنصورة ، مارس ١٩٩٦ .
٣ - الدواع الأعمى للحرس القديم	كُتب في أوائل عام ١٩٩٦ ونشر في "الكتابة الأخرى" ، العدد ١٥/١٤ ، مايو ١٩٩٦ .
٤ - شيطان من الحقف	كُتب في مارس ١٩٩٦ (لم يسبق نشره) .
٥ - البعث القيني	كُتب ونشر في يونيو ١٩٩٦ ، في العدد الأول من "ورقة غير دورية" أصدرتها بعنوان "مسائل" ، بتاريخ ١٧ يونيو .
٦ - رسالة إلى هشام قشطة	كُتب ونشر في يوليو ١٩٩٦ ، في العدد الثاني من "مسائل" ، بتاريخ ٩ يوليو .
٧ - الحلم والواقع	كُتب في أغسطس ١٩٩٦ (غير منشور) .

٨ - حول الحركة

الطلابية في
السبعينات

كُتب في يناير ١٩٩٧ لُيقي في أحد جلسات مشروع "احتفالية جيل السبعينات" التي كان من المقرر أن تشمل أكثر من ٢٠ جلسة بحثية في المدة من ١٥ إلى ٢١ فبراير ١٩٩٧ ثم انتهت إلى الاختصار على الاستماع إلى شهادات من شاركوا في حركة الطلاب في السبعينات، وقُدمت بعد ذلك (مع تعديلات) لمركز البحوث العربية لتُدرج في الكتاب الذي سيصدر عن أعمال "ندوة سنوات اليسار في مصر" التي عُقدت بالمركز في المدة من ٨ إلى ١٠ مايو ١٩٨٨ .

٩ - مدة دروس في
التكفير

كُتب في فبراير ومارس ١٩٩٨ ونُشرت مسودته الأولية التي لم تصح الظروف تصحيحها في "الكتابة الأخرى" ، العدد ٢٠ ، فبراير ١٩٩٨ . ولنا فهي تختلف بعض الشيء عن المنشور هنا .

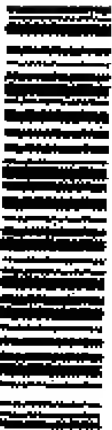
١٠ - اليسار
الماركسي في
ظل الناصرية

استُكملت كتابته في سبتمبر ١٩٨٨ وقُدِّم ملخص له في "ندوة سنوات اليسار في مصر" التي نظَّمها "مركز البحوث العربية" في المدة من ٨ إلى ١٠ مايو ١٩٨٨ ، وسيُشر في الكتاب الذي سيصدر عن أعمال الندوة .

هذا الكتاب

يطرح هذا الكتاب سؤالاً ، لا عن "هوية مصر" ولكن عن "خطابات حقيقة" حول الهوية، نشأت في ظروف تاريخية معينة وتحولت إلى بؤرة صراع في سياق إنشاء القومية بالحديد والنار .

وتتجه مقالاته إلى تفكيك مفهوم الهوية ذاته ، منهجياً وسياسياً ، فتتناول الهوية كحدث من أحداث التاريخ .. أي كشئ تجسري صناعته وإعادة إنتاجه في شروط تاريخية معينة . وبالتالي فإنه يتناول أيديولوجيات الهوية كقوى سياسية/ أيديولوجية ، لا تكشف عن هوية ما وإنما تساهم في صنعها ، ثم تترجمها إلى مقولات سياسية وتحولها إلى بؤرة نشطة ، تجذب وتستبعد وتقمع وتحدد أطراً معينة للحركة ومجالاً أيديولوجياً معيناً . كما تتناول الدور الذي لعبه مثقف الهوية في ذلك ، وتلقي الضوء على الثقافة كمهنة ، والمثقف كوضع اجتماعي يتميز وعضو في صفوة تنتمي بشكل أو بآخر إلى الصفوة الحاكمة ، برغم كل الصراعات ، ويبين كيف تترسخ ثقافة الهوية كثقافة واهدية نخبوية متسلطة من خلال صراع أطراف الهوية على اختلافها حول محور واحد .



To: www.al-mostafa.com